

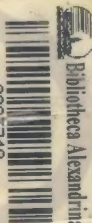
منهج نقد التاريخ الإسلامي والمنهج الأورنثي

تأليف
الأستاذ الدكتور/ عثمان ترواني
أستاذ النقد الأدبي
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٢

دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية
١٩٩٢ - ١٤١٣

0025749



Bibliotheca Alexandrina

منهج البحث التاريخي الإسلامي - والمنهج الأوربي

تأليف
الدكتور عثمان موانني
استاذ التاريخ في جامعة
مكة - قلوب - دار العلوم

وزارة المعرفة العالمية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿مقدمة الطبعة الثالثة﴾

صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٧٢ م ، وبعد نفاذ هذه الطبعة استأذنتني صاحب دار الثقافة الجامعية في إعادة طبع هذا الكتاب ، وقد أذنت له ، وقدمت له بعض الفصول والنصوص التي أضفتها الى هذا الكتاب . ثم أوفدت للعمل باحدى الجامعات العربية الشقيقة . .

وشاءت الاقدار أن يتوفى الناشر — رحمه الله — قبل ان يتم اخراج هذه الطبعة التي صدرت بعد وفاته ، في صورة لاتليق بموضوع هذا الكتاب ومضمونه .

ولذا فإننا اعتذر للقارئ عن سوء اخراج الطبعة الثانية آملاً أن يجد في الطبعة الثالثة ، التي تفضلت دار المعرفة الجامعية ، بتحمل تبعة طبعها ، صورة مشرقة تليق بمضمون هذا الكتاب وقيمه العلمية .

التي دفعت كثيرا من الباحثين والمختصين في التاريخ والفلسفة والأدب والعلوم الاسلامية واللغوية الى الافادة منه ، منهاجاً ومادة وموضوعاً .

ولازلت أقول إن أعظم فائدة ، يقدمها لنا هذا الكتاب هي تطبيق قواعد المنهج الاسلامي في النقد التاريخي ، في نقد كل معرفة نقلية وتوثيقها ، سواء أكانت تاريخاً ، أم أدباً ، أم لغة ، أم تشريعاً ...

وياحبذا لو أعدنا النظر في دراسة وتحقيق تراثنا الثقافي مادة وموضوعاً ومصبراً ، على هدى من روح هذا المنهج ، وقواعده النقدية الاصلية والدقيقة !!

انها دعوة لجيل اليوم من الباحثين ، وجيل الغد ..
أمل ان تتجاوز الآذان الى العقول والقلوب .

عثمان موالى

الاسكندرية في يونيو ١٩٨٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

(الطبعة الثانية)

هذه هي الطبعة الثانية من كتابي « منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي » ، أقدمها للقارئ العربي ، بعد نقاد الطبعة الأولى ، التي أثارت ضجة كبيرة في الأوساط الثقافية والجامعية .

برغم أني لم أكن راضياً عنها كل الرضا ، فهي أول عمل علمي أقدم على تأليفه ، وأحس فيه بنقص شديد .

وقد حاولت في هذه الطبعة أن أتلاف بعض هذا النقص ، وأضيف إليها بعض الإضافات في النصوص والشواهد ، وبخاصة في الفصل الخاص بالحبر الأدبي .

كما ألحقت بها فصلاً عن ابن خلدون وموقفه من نقد المعرفة التاريخية والأدبية .

وقد كشفت عن هذا الجذب من فكر ابن خلدون في محاضرة ألقيتها في سلسلة المحاضرات الثقافية بجامعة الاسكندرية في العام الدراسي ١٩٧٢ - ١٩٧٣ م .

وهي أمس رشحاً بموضوع هذا الكتاب ، وتتضمن العنبرية العامة التي يدور حوها .

وبعد : فأننا لا ادعى أني قد قلت الكلمة النهائية . في هذا الموضوع . وغطيت كل جوانبه ، ولكنني أعترف بأن هناك جواب مه . لا زالت بحاجة

في مزيد من البحث والدراسة ، وأرجو أن يوفقني الله ، إلى بحثها ودراستها في
مستقبل القريب ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

عثمان موافى

الاسكندرية في مارس ١٩٧٦ م .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الطبعة الأولى

ليس قصدنا من هذا البحث سوى محاولة التعرف على مسلك العلماء المسلمين ، وخطتهم في تصحيح المعرفة الثقيلة ، وتوثيقها هذه المعرفة التي أسهمت في بناء العلم الإسلامى وتكوينه ، سواء ما اتصل منه بالدين أم التاريخ أم الأدب .

وتصحيح هذه المعرفة وتوثيقها لا يعنى ، تنقيتها مما علق بها من أوشاب وأغلاط فحسب ، وإنما تمييز صحيحها من زائفها كذلك . وليس من سبيل لهذا كله سوى النقد ، فتقد المعرفة الثقيلة لا يهدف إذن إلا إلى تصحيحها وتوثيقها .

وقد بذل العلماء المسلمون في سبيل هذا المطلب أقصى جهدهم وسلكوا أوعر الطرق ، وأشقى بل أخطرها دون خوف أو ملل أو فرغ . وليس من هدفنا هنا أن نعرض لهذه الطرق أو المسالك التي قطعوها في صبر ودأب وأناة بالدرس والنقد والتحليل ، وإنما حسبنا هنا أن نعرض لخطتهم ، أو مسلكهم في عبور هذه الطرق ، وما وضعت من أحكام وقواعد نقدية صارمة لبناء هذه الحطة ، وإحكامها لا في مجال النظر فحسب بل في مجال التطبيق كذلك .

وعلى كل حال فإن خطتهم في نقد هذه المعرفة الثقيلة ، تبدأ بالشك في صحة نقل هذه المعرفة ، أو بالأحرى في صلاحيتها للنقل ، ثم في المعرفة ذاتها ، وبعد الشك يأتي النقد متولوا الناقل والنقول ، ويصيرهم البسد والمن ، ولما كانت مهمة النقد تقتصر على تصحيح النقل وتوثيقه سواء سنده أم متنه ، جاز لنا أن نتصور تأخر النقد إلى حد ما ظهوراً عن النقل . ومن ثم فلن يتسنى لنا

الحديث عن النقد منفصلا عن النقل ، والنقل على كل حال في مصطلح القوم ليس إلا الرواية ، وخطتهم في الرواية مكاملة لخطتهم في النقد ، فمن هذه وتلك يتكون منهجهم في النقد التاريخي ، أو ما اصطلح القدماء منهم على تسميته بنقد الخبر .

وقد وقفت في تأريخي لهذا المنهج عند نهاية القرن الثالث ، وعلى هذا حصرت نطاق بحثي داخل القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، لعدة أسباب منها :

(أ) أنه قد اتضح لي أثناء درسي وتأريخي لهذا المنهج ، أن أكثر قواعده وأصوله قد وضعت خلال هذه القرون الثلاثة الأولى ، التي اصطلح الباحثون على تسميتها بعصور المتقدمين ، واعتبر بعضهم نهاية القرن الثالث حداً فاصلاً بين المتقدمين والمتأخرين : يقول الذهبي (فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو سنة ثلاثمائة)^(١) .

(ب) أضف إلى هذا أن القرن الثالث كان عصر نضوج هذا المنهج واكتماله - كما سنرى - ، وليس هذا فحسب بل كان عصر التخصص العلمي والنضج الفكري والتقدم الحضاري والثقافي . يقول أحد المحققين المعاصرين (... لم يكد يطلع القرن الثالث للهجرة حتى كانت العلوم الإسلامية قد اقتربت من النضج ، وشارفت على الكمال ، وتحدت معالم الخلاف بين نخبة الكوفة والبصرة ، واستوعبت العربية طائفة من علوم الفرس والهند واليونان واتسعت آفاق المعرفة عند العلماء فكان المشتغل باللغة والنحو عالماً بالحديث ، ووجوه التأويل ، والمحدث عارفاً بالتاريخ وصنوف الفرق ، والمذاهب ومراتب الرجال ...)^(٢) .

لهذه الأسباب ، وأخرى عديدة حصرت نطاق بحثي داخل هذه الفترة ، ولم أحاول قدر استطاعتي أن أتجاوزها .

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال تحقيق علي البجولي المقدمة ص ٤ .

(٢) محمد أبو الفضل إبراهيم : محقق تاريخ الرسل والملوك للطبري مقدمة التحقيق ص ٥ . ط : دار المعارف ١٩٦٠ .

وقد لاحظ بعض المؤرخين المعاصرين^(١) ، تشابه هذا المنهج ومنهج النقد التاريخي عند الأوربيين في كثير من القواعد والأصول . وقد اتضح لي أثناء درسي وتأريخي لهذا المنهج صدق ذلك ، وبأن لي اتفاق هذا المنهج في كثير من قواعده وأصوله ومنهج النقد التاريخي عند الأوربيين اتفاقاً تاماً . فهذا الأخير كما يذكر أصحابه وواضعوه^(٢) ، يقوم على تحليل المعرفة التاريخية وتركيبها ، أي أنه يقوم بمرحلتين التحليل ثم التركيب ، والتحليل لا يتم إلا بعد القيام بمرحلتين نقديتين .

أولاهما : نقد خارجي ، ويتضمن تصحيح الوثيقة ، ونقد المصدر ، والترتيب النقدي للمراجع ، ونقد التحصيل . وهذا النقد يقابل نقد السند عند المسلمين .

ثانيهما : نقد داخلي ، وهذا النقد نوعان :

١ - نقد داخلي سلبى ، وهو الأمانة والدقة ، ويقابل عند المسلمين العدالة وال ضبط .

٢ - نقد داخلي إيجابى ، ويطلق عليه نقد التفسير ، والتفسير نوعان :

أ - تفسير يقوم على تحديد المعنى الحرفي للنص .

ب - تفسير يقوم على تحديد المعنى الكلى الذى يتضمنه النص .

وهذا النقد الداخلى بخطواته ومراحله وأنواعه مختلفة ، يقابل نقد المتن عند المسلمين . وعلى كل حال ، فهذه الخطوات النقدية سواء أكانت نقداً داخلياً ، أم خارجياً القصد منها التحليل ، وهو المرحلة الأولى من النقد التاريخي ، أما المرحلة الثانية ، فهي التركيب ، أى تركيب ما حُزل وشرط قيام التركيب

(١) - أندرسون : مصطلح الخارج لتقديمه : انظر : مجلة بيوبل ١٩٣٩ .

(٢) - حسن عريان : منهج البحث التاريخي : القاهرة ١٩٦٥ .

(٣) - انظر : لافورج : منهج البحث التاريخي : ترجمة عبد الله بن عبد الله : دمشق ١٩٦٣ .

وحدوثه ، المرور بعدة خطوات تبتدى : بتجميع الوقائع ثم البرهان ، ونشيد الصيغ ، وأخيراً العرض . هنا لمن أراد أن يكتب تاريخاً . بيد أننا اقتصرنا في هذا البحث على إبراز منهج القوم وخطتهم في المرحلة الأولى من مرحلتى النقد التاريخي وهي التحليل ، دون أن نعرض لخطتهم في التركيب ، لأن هذا ليس من هدفنا . فهدفنا كما أشرنا ليس إلا رسم المخطوط العامة لمسلك القوم وخطتهم في النقد التاريخي ، أضف إلى ذلك أن هذا المنهج الذي نؤرخ له ، لا يهدف إلا إلى كشف الطريق وإنارته أمام الباحث ، أو المؤرخ كي يستطيع أن يسلكه ويؤدي مهمته على خير وجه وأكمله . أما مرحلة التركيب فليست من هدف هذا المنهج ، وخاصة في بداية نشأته وتكوينه ، وخلال هذه الفترة التي حصرنا بحثنا داخلها . ولكننا نقول إنصافاً للتاريخ ووفاء لأمانة البحث العلمي ، إن العلماء المسلمين لجأوا إلى هذه المرحلة الثانية من النقد التاريخي أى التركيب ، حينما عالجوا كتابة التاريخ ، وتناولوه بمعناه العام وفي مصادره المتعددة الإسلامية وغير الإسلامية ، وكانت هذه المهمة تقع على عاتق المؤرخين لانقاد التاريخ وفلاسفته أصحاب هذا المنهج ، وهذا لأن عمل الناقد أو العالم المحصل قديماً كان غير عمل المؤرخ فالأول ، كانت مهمته انتقيد والتخطيط ، أما الثاني ، فكانت مهمته التنفيذ . وهذا ما كان يحدث في أوروبا قبل العصور الحديثة فقد (كانت مهمة العالم المحصل ، والمؤرخ متمايزتين تماماً ، فالمؤرخون كانوا يمارسون النوع الأدنى الأجوف الذي كان يسمى آنذاك بالتاريخ ، دون أن يكونوا على علم بما يقوم به العلماء المحصلون من أعمال ، والعلماء المحصلون من جانبهم وضعوا بأبحاثهم النقدية أساس التاريخ ، لكنهم لم يهتموا بعملية التاريخ ، فاقصروا على الجمع والترتيب ، والتنقيح للوثائق التاريخية ، ولم يهتموا بالتاريخ ، ولم يفهموا الماضى خيراً من فهم عامة الناس في عصرهم ...)^(١) .

أضف إلى هذا أن المؤرخين المسلمين لم يتجهوا إلى هذه المرحلة الثانية في التركيب ، إلا بعد فترة زمنية طويلة تطورت خلالها الكتابة التاريخية تطوراً

ملحوظاً . ولتوضيح ذلك نقول ، لقد كان أكثر المؤرخين المسلمين طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وحتى القرن الرابع وما بعده ، يقتصرون في تاريخهم على مجرد الرواية فحسب دون النقد والتفسير والتعليل ، وهذا لاتصال التاريخ الإسلامى في بداية نشأته - كما سترى بالدين والتشريع ، ويظهر هذا بوضوح عند الطبرى ، ولقد اعتذر في مقدمة تاريخه عنه^(١) وحدد وظيفة المؤرخ في عصره ، وتتلخص في أنه ناقل أمين لا ناقد ، فحسبه صدق النقل لا صحته ، والصدق لا يرجع إلى السند لا إلى المتن . ولكن بعد فترة زمنية ليست بالقصيرة جاء « ابن خلدون » في القرن الثامن الهجرى ووضع نظرية في النقد التاريخى^(٢) ، يظن أنه سبق بها كثيراً من فلاسفة التاريخ ونقادهم في العصر الحديث . وهذه النظرية تقوم على الشك في المعرفة التاريخية القديمة ، وفي منهج المؤرخين المسلمين ، الذى يقوم على الرواية والنقل فحسب دون النقد والتفسير والتعليل ، ولا يكفى في التاريخ مجرد الرواية بل لا بد من النقد والتفسير والتعليل . وبذلك يفتن ابن خلدون إلى المرحلة الثانية من النقد التاريخى ، وهى التركيب ، ويحاول الربط بين مهمة الناقد ومهمة المؤرخ كما هى عليه في العصر الحديث .

وبهذا يكمل بناء منهج النقد التاريخى الإسلامى ، ومن ثم يجب أن نضع في الاعتبار ، ونحن نؤرخ لهذا المنهج ، عامل الزمن وأثره في نشأته وتطوره لاختلال ثلاثة قرون فحسب ، بل إلى أبعد من ذلك إلى القرن الثامن .

وما تجدر ملاحظته هنا أن محاولتى للتأريخ لهذا المنهج ، ودرس أصوله وقواعده على ضوء أصول النقد العلمى في العصر الحديث ، جاءت نتيجة لإرهاصات ونداءات عالية في بيئة البحث العلمى المعاصر ، ملححة في درس

(١) « الطبرى » تاريخ الرسل والملوكة مقدمة تحقيق محمد أبو العباس محمد صالح المنجد دار المعارف القاهرة

١٩٦٠

(٢) نعرض بشيء من التفصيل هذه النظرية في ملحق هذا الكتاب . ابن خلدون نقد التاريخ

والأدب

المنهج والتأريخ له^(١) ، ودرس قواعده وأصوله على ضوء قواعد النقد المعنى في العصر الحديث^(٢) . ويدعو أن أول من عالج كتابة هذا الموضوع من المعاصرين « أسد رستم » في كتابه « مصطلح التاريخ » ، ثم جاء بعده « حسن عثمان » في كتابه « منهج البحث التاريخي »^(٣) . بيد أنه اقتصر في كتابه هذا على عرض أصول وقواعد منهج البحث التاريخي عند الأوربيين ، ومع أنه أشار لإشارات عابرة إلى ما يقابلها في المنهج الإسلامي ، فإنه لم يتناول المنهج الإسلامي بالدرس والتأريخ بقدر ما تناول المنهج الأوربي ، وكذا اقتصر سلفه « أسد رستم » في بحثه السابق على الإشارة إلى مصطلحات منهج البحث التاريخي عند الأوربيين ، وما يقابلها في المنهج الإسلامي ، دون أن يورخ أيضاً لهذا المنهج ، ودون أن يفسر سر هذا الارتباط بين أصول هذا المنهج ومصطلحاته وأصول ، ومصطلحات النقد التاريخي الأوربي . ومن ثم جاء بمضى هذا ، مؤرخاً لهذا المنهج ومتناولاً أصوله وقواعده ، وجذوره البعيدة بالدرس والنقد والتحليل ، ومقارناً ما أمكن بين دقتها وبين دقة قواعد المنهج الأوربي ، ومحاولاً أيضاً أن يكشف سر هذه العلاقة ، وهذا الارتباط الذي يبدو وثيقاً بين المنهجين ، اعتماداً على آراء ونتائج بعض الباحثين الأوربيين أنفسهم ، وبعض الباحثين العرب المعاصرين ، وخاصة أولئك الذين تناولوا المنهج العلمي ، بالدرس والنقد والتأريخ . وكانت خطتنا في هذا البحث بعد ما اتضح لنا أنه لا انفصال بين خطة القوم في النقد والرواية ، وأن الرواية أسبق ظهوراً من النقد ، أن نبداً بعد تمهيد لغوي في تطور دلالة بعض الألفاظ التي عليها مدار البحث ، والتي يختلف أصحاب هذا المنهج في استعمالها ، بالتأريخ للرواية وظهورها في البيئة

(١) نحن أخيراً في ضرورة درس هذا المنهج وطالبوا بممارسته وتطبيقه انرجوه الأستاذ أمين المحول ، وخاصة فيما كان يلقيه من محاضرات على طلبة الدراسات العليا بجامعة الاسكندرية ضمن مادة مناهج البحث . في ايام الحزنى ٦٣ - ١٩٦٤ . وقد استعنى المحظ بالطلبة عليه وحضر أكثر هذه المحاضرات والإفادة منها ومن توجيهات الأستاذ خير فائدة .

(٢) د. بوشناق : ملاحظ بحث عند انعماء نسيم هاشم : ص ١٣٠ ترجمة تيس عرجه ط . بيروت

(٣) ١ - أسد رستم : مصطلح التاريخ ص السابقة .

ب - حسن عثمان : منهج البحث التاريخي ط السابقة .

العربية منذ كانت رواية بسيطة ساذجة إلى أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول ، ثم مصادرها ومراحلها ، وأخيراً منهج القوم فيها أصوله وسماته . وهذا كله موضوع الباب الأول ، الذى يدخل تحت عنوان - رواية الخبر ، ثم نتقل بعد ذلك إلى الباب الثانى أى - نقد الخبر - ، فنبحث عن أصل كلمة نقد وتطور دلالتها فى العربية ثم ظهور نقد الخبر ، وبدايته فى البيعة العلمية ، مبتدئين بنقد السند ، ذلك الذى يعبرون عنه بالجرح والتعديل أو نقد الرجال ، ولا تقوتنا الإشارة إلى ذكر قواعدهم العامة فى الجرح والتعديل ، ونقد السند ، ثم منهجهم فى ذلك ، مع ملاحظة أنهم وإن بدأوا فى نقد الخبر بنقد السند ، فإنهم لم يغفلوا عن نقد المتن ، وبذلك تصحح بعض الأخطاء التى وقع فيها كثير من الباحثين حول هذه القضية . ولكى نزيد هذا الأمر وضوحاً نشير إلى خطتهم العامة فى نقد المتن ، تلك التى كانت تقوم على تصحيح المتن وتفسيره ، قبل نقده ، لأن التصحيح والتفسير يميّنان على فهمه ، ومن ثم يصبح الطريق سهلاً ميسراً إلى نقده ، وقد تم هذا بوضع قواعد كلية لمعرفة صحيح المتن من زائفه ، وبالممارسة والتطبيق العملى ، وأخيراً نعرض لأصول منهجهم فى نقد الخبر وسماته العامة ، مع المقارنة بينها وبين أصول وسمات منهج النقد التاريخى عند الأوربيين ، ونلاحظ أثناء هذه المقارنة ، ومن خلال هذا العرض لأصول هذا المنهج الإسلامى ، أن أهم ما يمتاز به هذا المنهج ، الدقة فى مجال النظر ، ووضع القواعد والمصطلحات ، وهكذا ينتهى الباب الثانى بهذه الملاحظة وبهذا السؤال :

هل حافظ هذا المنهج على دقته هذه عند التطبيق ؟ أو بالأحرى هل دقة هذا المنهج فى مجال التطبيق ، تعادل دقته فى مجال النظر ؟ ومن ثم نخصّر الباب الثالث والأخير ، من هذا البحث للإجابة عن هذا السؤال ، ومناقشة هذه القضية فى الخبر بأنواعه الثلاثة الدنى ، والتاريخى ، والأدى ، وخاصة فى هذه الفترة التى حصرنا بحثنا داخلها .

وبعد : فهل نحن فى حاجة إلى معرفة هذا المنهج وإن درسناه فى عصرنا الحاضر ، وما الفائدة التى تعود علينا من ذلك ؟

في الحقيقة نحن في أمس الحاجة إلى معرفة هذا المنهج وإلى درسه وتطبيقه وخاصة ، ونحن مقدمون على حركة لإحياء التراث العربي والإسلامي ، وليس معنى إحياء التراث كما يفهم بعض المعاصرين وكما يصنعون ، أن تنفض عنه ثوبه البالي القديم ، ونخلع عليه ثوباً عصرياً حديثاً وجديداً فحسب ، وإنما معنى الأحياء ، تصحيح هذا التراث وتوثيقه ، قبل أن يخلع عليه هذا الثوب العصري الجديد ، فلا إحياء بلا نقد وتصحيح وتوثيق . هذه ناحية ، وناحية أخرى ، وهي أن درسنا لهذا المنهج ومعرفة أصوله وقواعده ، تزودنا بزيادة تقدي أميل يكون غير عون لنا ، حينما نقدم على معالجة أى بحث علمي تاريخي .

وحسب أنه يعلمنا كيف نثبت ونتحرى ، ولا تتسرع في إصدار الحكم ، بمجرد الرؤية العابرة والنظرة السطحية . أضف إلى هذا كله أن ممارسة هذا المنهج في البحث والدرس ، تقيد العقل صحة ، وتشفيه من داء السذاجة في الاعتقاد^(١) ، الذي إن دل على شيء فإنما يدل على ضيق في الأفق ، وقصور في التفكير ، ذلك الذي يبرأ منه منهجنا الإسلامي ، ويشاركه هذا الإحساس ، وذلك الشعور المنهج العلمي في العصر الحديث .

وأخيراً ، أشكر أساتذتي الذين شرفوني بمناقشة هذا البحث ، وأفدت منهم الكثير ، وأخص بالذكر : الدكتور السيد خليل ، والدكتور محمد زكي المشماوى ، والدكتور محمود قاسم . الاسكندرية في مايو ١٩٧٢

(١) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخي ترجمة عبد الرحمن بلوى ص ٢٥١ ط : دار النهضة العربية الجديدة ١٩٦٢ .

نوقش هذا البحث في نوفمبر ١٩٦٦ م .

تمهيد

أشرنا في المقدمة إلى أن القدماء من العلماء المسلمين ، قد اصطلموا على تسمية منهج النقد التاريخي ، الذي وضعوه لنقد المعرفة التقليدية وتوثيقها ، والذي نؤرخ له في هذا البحث ، بمنهج نقد الخبر .

ويبدو أن كلمة خبر هذه ، غير محددة الدلالة ، وتثير في الأذهان معاني كثيرة ، وتركها على هذا النحو دون تجديد لمفهومها ، يزيدنا غموضاً على غموض ، وقد يؤثر هذا الغموض على أسلوب البحث وصياغته . وهذا يتنافى والمنهج العلمي الحديث ، الذي يشترط في المعرفة العلمية شروطاً ، لعل من أهمها :

« دقة المفاهيم الواردة في الصياغة العلمية »^(١) ، ومن ثم فلا مفر من البحث عن مفهوم هذه اللفظة ، قبل البدء في الحديث عن نشأة هذا المنهج وتطوره .

وبناء على ذلك ، نسأل هذا السؤال :

ما مفهوم لفظة خبر ؟ قبل الحديث عن مفهوم لفظة خبر يحسن بنا أن نشير إلى أن بعض الباحثين المعاصرين ، وخاصة بعض المستشرقين يختلفون حول أصل هذه اللفظة ، وهل هي مشتقة من أصل عري ، أو من أصول سامية أخرى ؟

ولقد اتضح لبعضهم^(٢) ، أنها ليست عربية الأصل ، وأنها مشتقة من أصول سامية أخرى على اعتبار أن هذه اللفظة - خبر - موجودة في بعض اللغات

(١) زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي ج ٢ ص ١٠ .

(٢) روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ترجمة صالح الحل أحمد ص - ١٩ - ٢٠ ط : الثاني - بغداد ١٩٦٣ م .

السامية الأخرى ، كالحبشية والعبرية ، بمعنى ربط ، يدان في العبرية كلمة - خير - بمعنى البحث أو الفحص ، ومن ثم يرجح بعضهم ، كبارث اشتقاق كلمة خير العربية من هذا الأصل العبرى . ولكن لا ينبغي أن نتخذ من هذا التشابه اللفظي ، أو المعنوي بين هذه اللفظة ، وبين ما يماثلها من ألفاظ أخرى في اللغات السامية ، دليلاً يدعونا إلى القول بأنها منحدرة عن هذه الأصول الأجنبية . لأن هذا التشابه اللفظي ، ليس كافياً وحده ، للتدليل على صحة هذا الرأي ، وكل ما يمكن أن نستنتج من هذا التشابه هو مجرد الشك في عربية هذه اللفظة ، لكننا لا نقطع بذلك أيضاً ، فربما دفعنا هذا الشك إلى البحث عن أصالة هذه اللفظة في اللغة العربية ، ومن ثم فقد كان « روزنتال » على صواب ، حينما وقف من هذه المشكلة موقفاً سليماً ، واكتفى بقوله (... وأصل خير غير واضح ، وليس لدينا من دليل يرجح ، كون أصل هذه الكلمة في اللغة العربية ذاتها ، كما أن أدلة اللغات السامية الأخرى لا تمكن من اتخاذ قرار حاسم)^(١) . ومهما كثر الشك واللفظ ، حول عربية هذه اللفظة ، ومهما قيل عن اشتقاقها من أصول غير عربية ، فإن لها معاني كثيرة في اللغة العربية ، وهذه المعاني على كثرتها وتعددتها يمكن ردها آخر الأمر إلى نوعين من المعاني :

أ - معاني لغوية .

ب - معاني اصطلاحية . ويبدى أن الأولى أسبق ظهوراً من الثانية .

وكلها على كل حال يرجع إلى أصل واحد ، وعن هذا الأصل تطورت هذه المعاني بتطور المعرفة ورقبها ، أو بأدق تعبير وأصبحه تطورت دلالة هذا الأصل بتطور المعرفة ، منذ كانت معرفة مادية حسية إلى أن أصبحت معرفة نفسية حدسية ، ثم أخيراً معرفة عقلية معنوية . وقضية التطور الدلالي هذه لا تنطبق على اللغة العربية وحدها ، وإنما على الكلام الانساني عامة . يقول « إرنست كاسير »^(٢) (... فالكلام الإنساني يتطور من مرحلة حسية نسيباً إلى مرحلة

(١) إرنست كاسير Ernest Cassirar انتقل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ترجمة احمد عباس

ص بيروت ١٩٦٠ ص ٢٢٧ ٢٢٨ .

أكثر تجريداً ، والأسماء الأولى لدينا أسماء محسوسة تقرن نفسها بفهم حقائق وأفعال خاصة ، وكل الظلال التي نجد لها في تجربتنا المحسوسة ، توصف بدقة وتفصيل لكنها لا تتدرج تحت جنس مشترك) . ومن ثم فلا مفر من تناولنا لهذه اللفظة تناولاً تاريخياً ، وتبعنا تطوراً الدلالي في اللغة العربية ، منذ كانت ذات دلالة مادية حسية إلى أن أصبحت مصطلحاً على أحد فروع العلم أو المعرفة في الثقافة الإسلامية والعربية ، فرمما كشف لنا هذا التطور الدلالي عن أصالة هذه اللفظة في اللغة العربية . وما نجد ملاحظته هنا أن كاتب هذه المادة - خير - في دائرة المعارف الإسلامية أغفل هذه الناحية فعندما تعرض لشرح مفهوم هذه اللفظة لم يشر إلا إلى معناها الاصطلاحي ، وهو آخر ما وصلت إليه من تطور . يقول (كلمة خير مفرد وجمعها أخبار ومعنى خير حديث أو جديد)^(١) ، ثم يشر إلى أنها تستعمل اصطلاحاً بمعنى « حديث » ، أو أثر . غير أن التطور الدلالي ، يكشف لنا عن الحقيقة الواضحة ، فأصل معنى هذه اللفظة الرى والامتلاء ، من معنى مادي حسي هو المزاودة التي كان يحمل فيها الماء ، ثم أطلقت على كل شيء فيه غزارة وامتلاء سواء غزارة في اللبن أم الماء ، ولذلك يقال « ناقة خير » إذا كانت غزيرة اللبن ، وسميت بذلك تشبيهاً لها بالمزاودة المتلفة ماء ، ثم أطلق هذا الاسم المفرد « خير » وما اشتق من ، على باطن الأرض الذي يتخلله الماء ، ويخزن كثيراً منه في جوفه ، فيبدو كالمزاودة المتلفة ماء ، ثم أطلق من باب إطلاق الحال على المحل على مواقع المياه . يقول صاحب اللسان (... والخير من مواقع المياه ما خير المسيل في الرؤوس فتخصص فيه ، وفي الحديث فدفعنا في خبار من الأرض أى سهلة لينة ، والخبار من الأرض ما لان واسترخى ، وكانت فيه حجرة ، وفي المثل : من تجنب الخبار أمن العثار)^(٢) .

فجاءتك أنواء الربيع وهلت عليك رياض من سلام ومن خير^(١)

فهذه اللفظة في هذا الطور اللغوى تطلق إذن على المزاودة والتأفة ومواقع المياه ، وما ينبت في القاع من زرع أو شجر ، وهذه المسميات تشترك كلها في صفة واحدة هي الامتلاء والرى ، وكلها ماديات فهذه اللفظة في هذا الطور اللغوى ، ذات معنى مادي حسى ، غير أننا نلاحظ بعد ذلك ابتعادها عن هذه الماديات واقترابها من النفسيات ، واكتسابها دلالة نفسية . « فالخير^(٢) بخيرة الانسان ، وبخيرة الانسان باطنه ، تشبيها له بباطن الأرض أو قاعها ، ولذا قالوا خيرت الرجل أخيره إذا عرفت باطنه . ثم نلاحظ بعد ذلك ابتعاد هذه اللفظة عن الماديات والنفسيات ، وإمعانها في التجريد ، مقتربة بذلك من المعنويات ، التي لا يمكن إدراكها إلا بالتخيل والتعقل ، فنتطرق على العلم بمحققة الشيء المعنوى لا المادى ، يقال مثلا خيرت الأمر أخيره إذا عرفت حقيقته ، فالخير إذا العلم بمحققة الشيء المادى والمعنوى وهو مطلق العلم أو المعرفة^(٣) . يقول الراغب الأصفهاني^(٤) الخير العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخير ، وخيرت خيراً ، أو خيرة وأخبرت أعلمت بما حصل من الخير ، وقيل الخبرة المعرفة بواطن الأمور .. وقوله تعالى : « والله خير بما تعملون » أى عالم بأخباركم ، وقيل خبير بمعنى خير كقوله تعالى : « فينبئكم بما كنتم تعملون ... » .

وإذا ما لذننا بالقرآن ، حس العربية اليبالى ، ولسانها الناطق ومعجمها اللغوى ، وتبيننا استعماله الدقيق لهذه اللفظة ، ألفيناه يستعملها بهذا المعنى الأخير العلم أو المعرفة ، غير أننا نلاحظ فروقاً دقيقة في الاستعمال القرآنى لها فارة يستعملها بمعنى مطلق العلم أو المعرفة ، كقوله تعالى « إذ قال موسى

(١) للرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

(٤) الراغب الأصفهاني : أبو القاسم الحسين بن محمد - لفردت ، غريب القرآن (مادة خير) الناشر مطبعى الباقى الملى .

لقومه إلى آنتس ناراً ، ساتيكم منها بخير ، أى علم ومعرفة ^(١) .

وقوله « وكيف تصير على ما تحط به خيراً أى ^(٢) علم ومعرفة . وقارة يستعملها بمعنى العلم بالأمر ، التى حدثت والتى ستحدث ، كقوله تعالى « قد نبأنا الله من أخباركم » ^(٣) أى أحوالكم وأموركم للماضية ، وقوله تعالى « يومئذ تحدث أخبارها » ^(٤) ، أى تخبر عما حدث لها فى الماضى . وهذا الاستعمال عينه نلاحظه فى بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففى حديث الحديبية أنه بعث عينا من خزاعة يتخير الخير ^(٥) ، أى يسأل عن حال القوم وأمرهم . فالخير إذن : معرفة بما حدث ، سواء قرب عهده أم بعد عهده ، وهو المعرفة مطلقاً ، أى العلم ، والعالم هو الله ، ومادام الرسول صلى الله عليه وسلم قد قبض للإخبار عن ربه ، فأكثر ما يصدر عنه ، إنما يصدر عن علم ، فكلامه علم ، ومن ثم تدخل هذه اللفظة البيئية الإسلامية بهذا المعنى - العلم - ، ويطلق السلف على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، خيراً لأنه الخبر عن المصدر الحقيقى للعلم . ولما قامت حركة النقد الدينى فى النصف الثانى من القرن الثانى ، وشرع النقاد يحدون مصطلحاتهم العلمية ، اختلفوا فى التفرقة بين التحديث والإخبار ، وهل حدثنا تساوى أخيراً معنى ؟ أو بينهما فروق لغوية دقيقة ؟

وكانوا يلجأون إلى الرواية عن السلف لتعينهم على تحديد هذه الفروق اللغوية الدقيقة ، بين معانى هذه الألفاظ ، وغذا رأينا بعضهم يسوون بين التحديث ، والإخبار ، مراعين فى ذلك تقاربهما لغوياً ، وعلى العكس من ذلك رأينا بعضاً آخر ، يقصرون التحديث على ما سمع من لفظ المحدث

(١) سورة البقر الآية ٧ ك .

(٢) الكهف آية ٦٨ ك .

(٣) النجوى آية ٩٤ م .

(٤) الزلزال آية ٤ م .

(٥) ابن منظور لسان العرب (حرف الزاء) فصل (المقادير) .

مباشرة ، والإخبار ما لم يسمع منه مباشرة ، فهو أقل درجة من التحديث^(١) ، ومن هنا يفرق بينهما اصطلاحاً . لكن متى بدأت هذه التفرقة الاصطلاحية ؟ نحن لا نعرف على وجه الدقة متى بدأت هذه التفرقة الاصطلاحية وإن كانت هناك بعض النقول تشير إلى أن هذه التفرقة أثبتت « عصر الشافعي » ، أي في أواخر القرن الثاني الهجري ، وعرضها بشيء من البسط والإفادة مسلم بن الحجاج في مقدمة صحيحه^(٢) .

وصفة القول : أن التطور الدلالي للفظه خير يصل بنا إلى نتيجتين :
 ١ - أصالة هذه اللفظة في اللغة العربية .

ب - اختلاط دلالة هذه اللفظة لغة واصطلاحاً بدلالة لفظه حديث ، مما دفع بعض العلماء إلى التسوية بينهما . والحقيقة أن بين هاتين اللفظتين « خبر » و « حديث » ، فروقاً لغوية دقيقة ، تدفعنا إلى القول بأن لكل لفظه معنى خاص لا يشاركها فيه الأخرى . ولن يتضح لنا هذا الأمر إلا إذا تتبعنا التطور الدلالي للفظه حديث ، فرمما أعاننا ذلك على استشفاف ما بين هاتين اللفظتين من فروق لغوية دقيقة ، لحل مردها أن لفظه حديث مرت هي الأخرى بأطوار لغوية مختلفة ، انتقلت فيها من معنى مادي حسي إلى معنى نفسي ثم معنوي ، وأخيراً أخذت معنى اصطلاحياً. وزاحمت بهذا لفظه خبر .

فما مفهوم لفظه حديث ، وكيف تطور ذلك لغوياً؟

يذكر « جيوم » في كتابه عن « الحديث النبوي » ، أن كلمة حديث اسم مفرد من الفعل حدث ، وهذا الفعل بمعنى جديداً ، ثم يشير إلى أن هذه اللفظة بعينها ، وبصيغتها الفعلية موجودة في اللغة العبرية^(٣) ، ولكن لا ينبغي أن نتخذ من هذا التشابه ، سنداً نخلصنا على القول بأن هذه اللفظة منحدره عن هذا الأصل العبري ، لأن التطور الدلالي لهذه اللفظة في اللغة العربية يكذب

(١) ابن الصلاح - مقدمه في علوم الحديث ص ٦٣ ط الهند .

(٢) انظر مقدمة صحيح مسلم شرح النووي

(٣) Guillaume: The Traditions of Islam, p. 10, Oxford, 1951

ذلك ، وعلى العكس من هذا يكشف لنا عن أصالتها في العربية . وبالرغم من هذا ، فنحن مع « جيوم » في أن هذه اللفظة ، تعنى في الأصل جديداً ، فحديث : جديد ، وهذا مشتق من أصل ماضى حتى هو الطرى من الثار ، فهي حديثة عهد بالنضوج ، أى جديدة ، ثم أطلق هذا الاسم ، وما اشتق منه على ما توافرت فيه هذه الصفة ، فأطلق على الأمطار التى تنزل أول العام ، والشاهد على هذا قول الشاعر :

تروى من الأحداث حتى تلاحقت طرائقه واهتر بالشر شر المكر

ثم أطلق على السيف اللامع المجلو . يقول صاحب اللسان (... ومحادثة السيف جلاؤه ، وأحدث الرجل سيفه إذا جلاه . وفى حديث الحسن ، حادثوا هذه القلوب بذكر الله فإنها سريعة الدور معناه : اجلوها بالمواظع واغسلوا الدرن عنها وتماهدوها بذلك كما يحادث السيف بالصقال . قال ليلى : كسحل السيف حودث بالصقال ^(١) . فكلمة حديث في هذا الطور اللغوى ، تطلق على الطرى من الثار ، وعلى الأمطار النازلة أول العام ، وعلى السيف اللامع المجلو . وهذه المسميات ماديات ، يمكن إدراكها بالحواس ، أضف إلى هذا أنها تشترك جميعاً في صفة واحدة هي البريق واللمعان ، وهذه صفة الشيء الجديد ، أو إن شئت فقل ، صفة كل شيء في بداية ظهوره سواء أكان ثمراً أم مطراً أم سيفاً . ثم تنتقل هذه الكلمة بهذا المعنى إلى الإنسان ، وتطلق على أول العمر ، ويكنى بها عن الشباب ، يقال ، أخذ الأمر بمحدثاته أو حديثه أى أوله ^(٢) ، وتستعار للدهر . يقول صاحب أساس البلاغة : (ونزلت به حوادث الدهر ، وأحدثاته وكان ذلك في حدثان أمره قال البيهقي :

أق أبداً من دون حدثان عهدا وجرت عليها كل نافجة شمل ^(٣)

ثم تطلق على الكلام الذى ينزل على الانسان فجأة ، وعلى حين غفلة منه في

(١) ابن منظور : لسان العرب (حرف ثاء) فصل الحاء .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الزحشرى - أبو القاسم - أساس البلاغة مادة حدث .

يقظته أو منامه ، تشبيهاً له بالأمطار التي تنزل أول العام على حين غفلة من الناس .

يقول صاحب المفردات : (... وكل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع ، أو الوحي في يقظته أو منامه يقال له حديث .

قال عز وجل : « وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً » . وقال تعالى : « هل أتاك حديث الغاشية » وقال عز وجل : « وعلمتني من تأويل الأحاديث » أى ما يحدث الإنسان به في نومه . ولهذا السبب عينه أطلق الله سبحانه وتعالى على كتابه « حديثاً »^(١) ، لأنه وحى ينزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فجأة في يقظته أو منامه ، وعلى حين غفلة منه : قال تعالى : « فليأتوا بحديث مثله »^(٢) . وقال أيضاً « أفمن هذا الحديث تعجبون »^(٣) ، وقال : « ومن أصدق من الله حديثاً »^(٤) .

ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه يحدث أى يبلغ « وأما بجملة ربك فحدث »^(٥) ، وأطلق الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً على كلامه حديثاً ، حينما جاءه أبو هريرة يسأله عن أسعد الناس بشفاعته يوم القيامة فقال : « وددت أن لا يسألنى عن هذا أحد غيرك لحرصك على طلب الحديث »^(٦) . ومن ثم تأخذ هذه اللفظة دلالة اصطلاحية ، إذ تصبح مصطلحاً على قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله ، أو تقريره ، وتزاحم في هذه الدلالة الاصطلاحية لفظة - خبر - ، ونلاحظ كما أشرنا اختلاف العلماء المسلمين وخاصة في القرن الثانى في التفرقة بينهما لغة واصطلاحاً ، بيد أننا نلاحظ في القرن الثالث عصر التخصص العلمى ، اهتماماً زائداً من جانب

(١) الرغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن مادة حديث .

(٢) سورة الطور ٣٤ ك .

(٣) سورة النجم ٥٩ ك .

(٤) سورة النساء ٨٧ م .

(٥) سورة النجم ١١ ك .

(٦) ابن منظور : لسان العرب حرف الشاء - ف - الحاء .

بعض الكتاب بتاريخ الأمم القديمة ورواية أخبار العرب وأيامها ، ومن ثم يقصر إطلاق لفظة خبر على هذا النوع من المعرفة ، ويسمى المشتغل بها إخبارياً^(١) ، ورواى الحديث محدثاً . ومن هنا تحدث تفرقة بين الخبر والحديث ، ويلاحظ أن العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق ، فكل حديث خبر ، وليس كل خبر حديثاً . وهذا ما فطن اليه بعض المتأخرين فقالوا : « إن الحديث ما جاء على النبي صلى الله عليه وسلم ، من قول ، أو فعل أو تقرير ، والخبر ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن غيره ، ومن ثم يعتبرون « الحديث » ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أما عملية النقل أو الرواية ، وما يدخل فيها من كلام غير كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، كالصحاحى أو التابعى ، فهى الخبر . فكأن الخبر هو مطلق الرواية الدينية . والدليل على هذا أن كثيراً من المتأخرين ، كانوا يستعملون هذه العبارة عند استدلالهم بحديث نبوى : « جاء فى الخبر »^(٢) ، ويقصدون بذلك الرواية الدينية ، فالخبر إذن هو الرواية الدينية ، وهذا الذى نقصد إليه فى بحثنا هذا . وبناء على ذلك يمكن أن نقسمه حسب مضمونه إلى ثلاثة أقسام :

١ - خبر دينى : وهو الذى يتحدث عن العقيدة أو الشريعة أو الأخلاق ، وغالباً ما يكون مصدره إما النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أحد صحابته .

ب - خبر تاريخى : وهو الذى يقص أحداثاً ماضية حدثت قبل الإسلام ، أو بعده ، وهذه الأحداث منها ما يتصل بالنبوات ، والعقائد والشرائع الإسلامية وغير الإسلامية ، ومنها ما يتصل بالفتوح وأحداث الدولة الإسلامية ، وأخبار الأمم المتقدمة .

ج - خبر أدبى : وهو الذى يحتوى على مادة أدبية لغوية ، تتصل بالاجتماع الإنسانى ، وتساق أما للتأدب والنظرف والامتناع والنسبية ، أو كشاهد لغوى أو أدبى .

(١) هرنشو : على التاريخ ترجمة عبد الحميد الحادى الفصل الخامس حلو التاريخ عند المسلمين

(٢) ابن حجر : شرح الخفة ص ٤ الصفحة الثانية ١٣٦٨ هـ .

وبعد :

فأظننا بعد هذه الاستجابة السريعة لما يتطلبه المنهج العلمى من دقة فى تحديد الألفاظ ، والمصطلحات . هذه الدقة ، التى تضاف على صياغة أى بحث الصفة العلمية ، قد مهدنا الطريق لمعالجة هذا البحث .

الباب الأول
رواية الخمر

الفصل الأول

نشأة الرواية وتطورها

تمهيد : يحسن بنا قبل أن نترسل في الحديث عن نشأة الرواية وتطورها ، أن نتوقف قليلاً أمام هذه الكلمة - رواية ، ونحاول كمادتنا أن نتبع تطورها الدلالي في لغتنا العربية منذ كانت ذات مدلول مادي حسي ، إلى أن أصبحت ذات مدلول علمي وأدبي . وعلى كل حال فهذه الكلمة مصدر من الفعل « روى » ، وهذا الفعل فيه معنى الرى والشمع ، والمصدر في أصل معناه المادى النقل ، أى نقل الماء واسم الفاعل منه روى أى نقل ، ويظهر أن هذا المعنى مأخوذ من أصل مادي حسي ، هو الرعاء الذى كان يحمل فيه الماء من البئر ، فقد كان يسمى (رواية)^(١) والماء هنا للمبالغة لكثرة ما فيه من ماء . وجرباً على سنن العربية في استعمال الألفاظ ، وتسميتها للنشء باسم غيره لقرينه منه ، أطلقت هذه اللفظة « رواية » على البحر ، الذى كان يحمل لوعة الماء ، والشاهد على هذا قول الراصى :

إذا نذبت روايا النقل يوما كفننا المضلحات لن يابنا^(٢)

فالروى في هذا الطور اللغوي ، حامل الماء ونالقه ، سواء أكان جاداً كوعاء الماء ، أم حيوئاً كالإبل الحاملة له ، أم إنساناً كالسقى ، يطلق هنا على مسميات مادية حسية ، والرواية في هذا الطور اللغوي ، ذات مدلول مادي حسي ، إذ تعنى نقل الماء ، ثم أطلق هذا المصدر بعد ذلك على مطلق الحمل ، واستعمل اسم الفاعل منه لكبير القوم الذى يحمل عنهم الذبائح^(٣) ، ثم أعمت دلالة هذه اللفظة في التجريد واتحدت عن الماديات والحسوس وانتقلت إلى التفسيرات ، والمعنويات فأطلقت على طريقة حمل الشعر وأدائه . وبذلك

(١) الرهشري : أساس البلاغة مادي روى .

(٢) ابن منظور : لسان العرب حرفاء ، ص ١٠٤٠ .

(٣) تكملة العين الأسد - مصدر الشعر المأخوذ من ١٤٧ - ١٤٨ .

استحان النقل المادى نقلاً مجازياً ، واطلق اسم الفاعل منه على حامل هذا الفن القول ومؤديه . ثم دخلت هذه اللفظة - رواية - ، بيئة العلم الإسلامى بهذا المعنى ، الحمل النفسى ، فأطلقت على طريقة حمل الصحابة لحديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأدائهم له كحمل الشعر وأدائه . يقول صاحب اللسان : (... روى الحديث والشعر برويه رواية ، وترواه ، وفى حديث عائشة أنه قالت : ترووا شعر حجة بن المرقب فإنه يعين على البر ..)^(١) .

فحامل الشعر ومؤديه ، وحامل الحديث ومؤديه كلاهما رلو ، والرواية بهذا المعنى ليست إلا طريقة الحمل والأداء . ومن هنا تأخذ هذه اللفظة دلالة علمية اصطلاحية ، ويشترط لصحة الرواية ، سواء فى الشعر أم الحديث تمام الحفظ ، فلا تصح رواية إلا عن حفظ . يقول الجوهري : (ورويته الحديث تروية ، أى حملته على روايته وأرويته أيضاً ، وتقول أنشد القصيدة يا هذا ولا تقل له أروها ، إلا أن تأمره بروايتها أى استظهرها ...)^(٢) .

وجملة القول أن لفظة رواية تطورت بتطور المعرفة ، وارتقت برق الإنسانية فى أطوار حياتها المختلفة . إذ كانت فى أصل معناها المادى ، نقل الماء ، ثم استعملت بمعنى مطلق النقل ، ثم استحال النقل المادى نقلاً مجازياً ، واستعملت إلى الكلام ، وقصرت على نوع منه ، أى الشعر ، ثم دخلت البيئة الإسلامية ، فأطلقت على طريقة حمل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأدائه ، ثم أخذت دلالة اصطلاحية فى البيئة العلمية ، سواء الدينية أم الأدبية ، إذا أصبحت تعنى حمل العلم وأدائه ، سواء أكان دينياً أم دنيوياً ، ويشترط فى الرواية الحامل المؤدى الحفظ التام ، ولا بأس بعد هذا التمهيد من التعرض لنشأة الرواية وتطورها .

(١) ابن منظور : لسان العرب حرف الياء ص ١٢١ .

(٢) الفرج الساقى .

نشأة الرواية وتطورها :

تقصد بنشأة الرواية هنا ، بدء ظهورها في البيئة العربية والإسلامية ، وتطورها أي تدرجها منذ عصر طفولتها إلى عصر شبابها ورجولتها ، أي منذ كانت رواية ساذجة إلى أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول ، وسيكون العصر الجاهل ، بداية بحثنا لأنه العصر ، الذي يمثل دور النشأة والتطور إلى حد ما . فلقد شهد هذا الوليد طفلاً يحبو على أرضه ، وينمو بين أحضانه ، ويتغذى بفلاله ، ويرتقي برقيه ، ويتطور معه ، والزمن من خلفه يسجل له عمره وتاريخ حياته . وما دما قد اتخذنا العصر الجاهل بداية لنشأة الرواية ، وتطورها فيجب أن نضع في الاعتبار ، أن كثيراً من الأحكام والروايات ، التي قيلت وتقال عن العصر الجاهل ، تلقى جراحاً دون نقد وتحصيص ، وخاصة تلك التي تصف العصر وحياته العلمية والثقافية ، فترجع الجاهلية خامض أشد الخموض (... يعوزه التحقيق والتدقيق والنقد والغزلة ، وأكثر ما ذكرهم على أنه تلويح هذه الحقبة ، هو أساطير وقصص شعبية ، وأخبار أخذت عن أهل الكتاب وأشياء وضعت ، في الإسلام لما أرب اقتضتها العواطف والتأثرات الخاصة ...)^(١) . ومن ثم يجب أن نكون على حذر ، لإزاء هذا الفيض المبالغ من الأخبار ، التي تروى عن العصر وعن الحياة العلمية والفكرية فيه ، وعن معرفة العرب وعلومهم^(٢) . لأن أكثر هذه العلوم لم تكن علوماً بالحي المتعارف عليه اليوم ، إنما كانت فنوناً^(٣) ومعارف يعوزها دقة العلم ومنهجيته . أضيف إلى هذا أنها كانت ملكاً بين كثير من الأمم القديمة التي كانت تجلور العرب ، كالكلدان والفرس ، والمند والصين واليونان ، فلقد ثبت علمياً أن الجزيرة العربية لم تكن منزلة عما تجلورها من حضارات قديمة^(٤) ، وإنما كانت -

(١) جواد علي : تاريخ العرب قبل الإسلام ج ١ ص ١٠ ، ط بغداد ١٩٥٠ م .

(٢) الأكرسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ص ٨٠ - ٨١ ج ٣ ، ط دار الكتب العربية تحقيق محمد بيضة الأكرسي .

(٣) جورج ص زيدان : تاريخ العهد الإسلامي ص ٤١ ج ٣ ط دار الفلاح .

(٤) O'leary: Arabia before Mohammed Sec: foreward

دائية الاتصال بتلك الحضارات متأثرة ومؤثرة . ومهما يكن من شيء فليست لدينا القدرة على القطع في هذه الناحية برأى ، لغموض هذه الفترة من ناحية ، ولقلة الموارد والمصادر ، التي تعيننا على فهم هذا العصر فهماً علمياً صحيحاً من ناحية أخرى ، لأن أكثر معرفتنا عن هذا العصر ، وخاصة تلك التي كانت نتاج كثير من المؤرخين العرب ، يمكن ردها غالب الأمر ، إلى ثلاثة مصادر :

١ - الشعر العربي القديم .

ب - النقول الشفهية والأساطير - أيام العرب .

ج - الأمثال والحكم^(١) .

وهذه المصادر وخدعا غير كافية لفهم العصر ، وما كان يجري فيه من أحداث ، أضف إلى هذا أن أكثر ما ذكره المؤرخون العرب والنسابون عن تاريخ العرب ، لا يتجاوز القرن الخامس الميلادي^(٢) ، أما ما جاوز ذلك فعلى حد تعبير بعض العلماء الباحثين (قصص شعبي وأساطير وأخبار أخذت من التوراة)^(٣) وكل هذا مشكوك في صحته . وإذا ما سرنا مع الذين يقسمون تاريخ الجاهلية قسمين :

١ (جاهلية جهلاء : وهي ما بعد القرن الخامس الميلادي ، وهذه لا نعرف عنها شيئاً معرفة صحيحة .

ب (جاهلية قريية عهد بالإسلام : وهي التي لا تتجاوز القرن الخامس الميلادي^(٤) .

أذكرنا أن هذه الجاهلية القريية ، هي آخر مرحلة من مراحل التطور الثقافي والحضاري ، الذي وصل إليه العرب قبيل الإسلام ، فهي مرحلة التهام ورق ،

(١) Nicholson: Aliterary History of the Arabs p. 30-31

(٢) المرجع السابق والصحيحة واطور أيضاً من سلاه : طبقات فحول الشعراء ص ٩٠ - ٩١

(٣) جواد علي : تاريخ العرب قبل الإسلام ج ١ ص ٢٠٠ - ٢٠١ ط شام

(٤) المرجع السابق ج ١ ص ٢٢٠

إلى حد ما ، وخاصة إذا قيست بالمراحل السابقة . ومن ثم فلا يمكن بأي حال من الأحوال ، أن تتخذ منها حكماً عاماً تصدره على العصر الجاهلي كله ، وعلى حياته المادية والمعنوية ، وعلى ما كان يرقى فيه من ثياب التقدم والحضارة . وعلى كل حال ، فلي قدر ما وصلنا من معلومات عن هذه الفترة ، وخاصة من بعض المصادر الموثوق بصحتها ، كالمصادر الإسلامية المتخلفة في القرآن والحديث ، وبعض النقوش والكتابات ، التي اكتشفت حديثاً ، وما صبح من المصادر السابقة ، غس إحساساً عاماً ، بأن الشعر كان يلعب دوراً كبيراً في حياة هذا العصر ، فلقد كان علم العصر وفوقه وفنه وعلى حد تعبير ابن سلام (كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه)^(١) . ولما كانت للشعر هذه المنزلة في حياة العرب والعصر ، مست الحاجة إلى حيلة وأدائه ، أي روايته ، ولكن يبدو أن الرواية ظهرت قبل الشعر ، أو بأدق تمييز وأصبحه عرف العرب الرواية قبل أن يعرفوا الشعر ، أو قبل أن يتشرب بينهم وبشيخ ، وهذا ما يذهب إليه أحد مؤرخي الرواية العربية في العصر الحديث ، إذ يرى أن الرواية نشأت لأول أمرها ، نشأة بسيطة ساذجة ، ثم نمت وتطورت بتطور العصر ، وتقدم الزمن ، فلم تكن في البداية تاريخية ، وليست لها أية صفة علمية ، كما أنها في أول أمرها لم تكن وفقاً على أناس معينين ، وإنما كانت ملكاً شائعاً بين العامة والخاصة على حد سواء ، كما أنها أيضاً لم تكن خاصة بالشعر ، وإنما بأخبار القبائل وأنسائها . لكن لما تطور العصر وتطور أصحابه معه ، واحتلوا إلى الشعر وبرعوا فيه ، مست الحاجة إلى من يتفرغ لجهنم ، وأدائه ومن هنا ظهر « رواة » قصرُوا أنفسهم على حفظ هذا الفن القوي وأدائه ، وأصبح لكل قبيلة شاعر أو أكثر ، يضع نفسه تحت تصرفها^(٢) ، فكان لسانها الناطق وصحافها البارز ، ومن ورائه « رواة » يتيمه ويتلمذ عليه حتى يصير في يوم من الأيام شاعراً ، وإلى هنا لم تأخذ الرواية أية صفة علمية ، ولكنها اكتسبت بعد ذلك شيئاً من روح العلم . يقول (...) ولما صارت للشعر هذه

(١) ابن سلام الجسسي : صفات صفوة الشعراء ص ٣٢ ط شاذلي الأولى .

(٢) مصطفى صادق الرافعي : تاريخ أدب العرب ص ١٠٠ ص ١٠١ ط مؤسسة ١٩٥٣ - القاهرة .

المشكلة كانت الحاجة إلى من يخرج الرواية المقدسة من المثالب - ويتخصص أخبارها في أحدا من العرب على نحو من الاستقصاء ، والاستغراق كما هو الشأن في الأوضاع العلمية ، فنشأت لذت طبقة النساين ، هم رواة الجاهلية وعلماءها وكان أمرهم قبيل الاسلام ، ومن أشهرهم دغفل بن حنظلة وعبيد بن شربة الجرهمي .. وغيرهم وبذلك تميزت الرواية بالمعنى العلمي (١) .

... من هذا نرى أن الرواية بعدما نشأت أول أمرها هذه النشأة البسيطة الساذجة ، تطورت بتطور العصر حتى أخذت قبيل الاسلام صفة علمية ، لكنها لم تصبح علماً ذا قواعد وأصول إلا بعد الاسلام ، وإنما اكتسبت شيئاً من روح العلم ، بمعنى أنها أصبحت وفقاً على نوع خاص من الناس ، وظهر فيها نوع من التخصص ، فبعد ما كانت تمارس بمعناها العام التاريخي والأدبي ، أصبح للرواية التاريخية رواية ، والأدبية الشعرية رواية آخرون ، ومن ثم تخصص الرواية .

فأصبح هناك رواية ، وظيفتهم حفظ شعر شاعر بعينه وأدائه ، ورواية وظيفتهم حفظ أخبار القبيلة وأنسائها ومفاخرها ، وأصبح الراوي يحكم هذه المهمة ، التي اختص بها ، عالم القوم وأصبحت الرواية هي العلم في ذلك العصر ، أو بأدق تعبير علم العصر . وإذا كان هذا حال الرواية قبيل الاسلام فما حالها بعده ؟

لقد كان الصحابة ، أولئك الذين صاحبوا النبي صلى الله عليه وسلم ، وعاصروه ورأوا بأعينهم معجزاته وآياته ، يمثلون دور الرواة بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم ، المصدر الأول للخبر ، فكانوا يأخذون عنه أخذاً علمياً (... وكان الصحابة يتلقون الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أما بطريقة المشاهدة أو بطريق المشاهدة لأطفاله وتقريراته ، وإما بطريق السماع من سمع النبي صلى الله عليه وسلم أو شهد أفعاله وتقريراته ، لأنهم جميعاً لم يكونوا

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٢٨٢

يُحضرون مجالسة بل كان منهم من يتخلف لبعض حاجاته .. (١) وكان
للصحابة منهج خاص في الرواية يقوم على عمد وأصول لعل من أهمها :

١ - الإقلال من الرواية .

ب - التثبت والتحري . (٢)

١ - الإقلال من الرواية :

خشى كثير من الصحابة ، وخاصة الخلفاء الراشدون على حديث النبي
صلى الله عليه وسلم من عبث الرواة وتزيدهم ، فكانوا يأمرهم بالإقتصاد في
الرواية والإقلال منها . يقول ابن قتيبة (... كان عمر شديد الإنكار على من
أكثر في الرواية ، أو أتى بخبر في الحكم لا شاهد عليه ، وكان يأمرهم بأن يقلوا
الرواية ، يريد بذلك ألا يتسع الناس فيها ، ويدخلها الشوب ويقع التدليس
والكذب ، من المنافق والفاجر والأعرابي . وكان كثير من جلة الصحابة ،
وأهل الخاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم ، كأبي بكر والزبير وأبي عبيدة
والعباس بن عبد المطلب ، يقلون الرواية بل كان بعضهم ، لا يكاد يروي شيئاً
كسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وهو أحد العشرة المشهود لهم
بالجنة (٣) . والروايات على هذا الموقف الذي كان يقفه كثير من الصحابة تجاه
الرواية ، وتخرجهم الأفراف فيها خشية الوقوع في الخطأ كثيرة والأمثلة عديدة ،
ولكن حسبنا منها هذا المثال ، عن قرظلة بن كعب قال (... خرجنا نريد
العراق فمشى معنا عمر إلى صرار ، فتوحد .. ثم قال أتدرون لما مشيت
معكم ، قائلوا : نعم نحن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مشيت
معنا فقال : إنكم تأتون أهل قرية لهم دوى ينفرون كلوى النحل . فلا
تصلوهم بالأحاديث ، فتشغلوهم ، جودوا القرآن وأقلوا الرواية عن رسول

(١) محمد أبو زهر الحديث . حديث من ٣ ط القاهرة ١٩٥٨ هـ .

(٢) طه المبرج السابق ص ٥٤

(٣) ابن قتيبة زاد المعاد حديث من ٤٨ ط بيروت ١٩٦٧ هـ .

الله صلى الله عليه وسلم^(١) . ولم يكن عمر وحده هو الذى استن هذه السنة ، ووقف هذا الموقف ، وإنما شاركه فى هذا كثير من الصحابة ، كما ذكرنا ، وخاصة أبوبكر ، وعثمان وعلى ، وعائشة نفسها . ويعزى إليها قولها مرة للزبير بن العوام (... ألا يصحبك أبو هريرة جاء يجلس إلى جانب حجرى ، يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أصبح فقام قبل أن أقضى تسيحى ، ولو أدركته لرددت عليه ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يكن يسرد الحديث كسردكم ...)^(٢) . فمنهج الصحابة فى الرواية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان يقوم على الإقلال منها ، خشية الوقوع فى الخطأ ، لأن كوة الكلام تورث القلقل ، وكثرة النقل تطفى على الفهم ، وتشل العقل وتوقعه عن أداء وظيفته . وكان هذا أحد أصول منهجهم فى الرواية . ومن هذه الأصول التى يقوم عليها هذا المنهج أيضاً :

ب - التحرى والتثبت :

عرفنا أن كثيراً من الصحابة كانوا يقتصدون فى الرواية ، ويطالبون الراوى بالإقلال منها خشية الوقوع فى الخطأ ، وكذلك كان يحتاط أكثرهم فى قبول الأخبار ، فهذا « ابن شهاب » يروى عن قبيصة بن ذؤيب^(٣) (أن الجدة جاءت إلى أبى بكر تسأله ميراثها ، فقال مالك فى كتاب الله شيء ولا علمت فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فأرجى حتى أسأل الناس ، فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أعطاهما السدس ، فقال له أبو بكر هل معك أحد غيرك ، فقام محمد بن مسلمة الأنصارى ، فقال مثل ما قال المغيرة فأنفذ لها أبو بكر ..) .

ولم يكن هذا نهج « أبى بكر » وحده ، وإنما كان طريق الصحابة عامة

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر احتصار المصنفات من ١٧٥ ط الأولى ١٣٢٠ هـ القاهرة مطبعة الموسوعات .

(٢) المرجع السابق وأصححة .

(٣) الخطيب البغدادى : الكفاية فى علم الرواية من ١٦ ط المد .

ونهجهم في قبول الأخبار ، لأنهم كانوا يجترون الخير كالشهادة عملاً بقوله
صلى الله عليه وسلم لا تأخذوا العلم إلا بمن تقبلون شهادته » (١).

وهذا عمر بن الخطاب يحس أيضاً بهذا الاحساس ، فكان يحاط في قبول
الأخبار ، وكان كثير التحري والشك ، ولم يزل من جهد في سبيل ذلك ،
وموقفه مع أبي موسى الأشعري في حديث الاستئذان خير شاهد على هذا .
فقد جاء أبو موسى الأشعري يستأذن على « عمر بن الخطاب » ، (فاستأذن
ثلاثاً ثم رجع فأرسل عمر في أثره ، فقال مالك لم تدخل فقال أبو موسى سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الاستئذان ثلاث فإن أذن لك فأدخل ،
وإلا فأرجع فقال عمر : ومن يعلم هذا فن لم تأتني بمن يعلم هذا ، لأفعلن بك
كذا وكذا ، فخرج أبو موسى حتى جاء مجلساً في المسجد ، يقال له مجلس
الأنصار ، فحكى لهم ما دار بينه وبين عمر ، وسأهم إن كان سمع ذلك أحد
منهم ، فليقم معه فقام معه أبو سعيد الخدري : فأعبر عمر بن الخطاب فقال
عمر لأبي موسى ألي لم أتهمك ، ولكن خشيت أن يقول الناس ... » (٢).

وصفة القول : إن الرواية أصبحت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم
علمية ، بمعنى أنها كانت العلم ، الذي لا ينفي الرجوع إلا إليه ، وهي بهذا
المفهوم ، تقابل الرأي أو الفوى ، أو الميل الشخصي ، ومن ثم وضعت أول
شروط هذه الرواية العلمية ، وكان أول شرط كما رأينا :

١ - الثبوت والتحري : وكان أول من استن ذلك أبو بكر ، ثم خلفه
عمر ، وكثير من غير الصحابة .

ب - الشهادة على السماع : أى سماع الخير من الرسول صلى الله عليه عليه
وسلم ، والشهادة على السماع أول خطوة من خطوات الإسناد ، وهي التي
مهلت لقيامه بعد ذلك ، وعنها تطور . وهذا يجزنا إلى سؤال : وهو متى بدأ

(١) المرجع السابق ص ٩٥ .

(٢) السيوطي : تنوير الموهوك شرح عن موطأ مالك (بصرف قليل) ج ٢ ص ١٢٤ - ١٢٥ ط
السابعة .

الإسناد ؟ نحن لا نعرف على وجه الدقة متى بدأ ذلك ، وإن كانت هناك بعض النقول ، تشير إلى أن هذا ظهر بعد الفتنة ، كقول ابن سيرين ١١٠ هـ (لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، حتى وقعت الفتنة ، فلما وقعت نظر من كان من أهل السنة أخذوا حديثه ، ومن كان من أهل البدعة تركوا حديثه)^(١) .

ويطلب على القن أنه يقصد بالفتنة هنا ، فتنة « على » ، و « معاوية » ، واختلافهم في أمر الخلافة ، وما ترتب على ذلك من انقسام في صفوف المسلمين ، وتفرقهم فرقا وأحزابا متنافرة ، أخذت كل منها تعضد دعواها باتحاليها للحديث النبوي . يقول الرافعي (... حتى إذا خرجت الخوارج وتحزب الناس فرقا ، وجعلوا أهلها شيعا ، يملأوا يتخذون من الحديث صناعة ، فيضمون ويصوغون الكلب ، ثم ظهر القصاص والزنادقة وأهل الأخبار المتفادمة ، مما يشبه أحاديث خرافة فوق الشوب والفساد في الحديث من كل هذه الوجوه في العصور المختلفة)^(٢) .

وإذا كانت عبارة « ابن سيرين » ١١٠ هجرية ، تشير إلى أن الإسناد لم يكن موضع الالتزام الدقيق حتى أواخر عصر كبار التابعين ، لقرب العصر بالمصدر المباشر للخبر ، أو بمن أنرك هذا المصدر ، فمعتظم الرواة في هذه الفترة كانوا إما صحابة شاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم ، المصدر المباشر للخبر ، وإما تابعين ، شاهدوا هؤلاء الصحابة ، ومن ثم لم تكن هناك حاجة باعثة على الإسناد . يقول ابن خلدون (لقد كانت أحوال نقلة الحديث في عصور السلف من الصحابة ، والتابعين معروفة ، فمنهم من بالحجاز ، ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق ، ومنهم بالشام ومصر والجميع معروفون مشهورون في أعصارهم)^(٣) . ولكن لما كثرت الفتوح واتسعت الدولة ،

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال المقدمة من ٣ ط على البجوري ، وكذا ابن حجر : لسان الميزان ط ٧ ط : المطبوع .

(٢) مصطفى الرافعي : تاريخ أدب العرب ج ١ ص ٢٨٣ ط السليمانية .

(٣) ابن خلدون : المقدمة المجلد الأول ط بيروت ص ٧٩٧ .

وطال الزمن وتفرق الصحابة والتابعون من بعدهم ، في الأمصار المختلفة في الحجاز والكوفة والبصرة والشام ومصر ، مست الحاجة إلى معرفة العلم ، فنشأت الرحلة إلى الأمصار الإسلامية المختلفة (١) ولما أمعن الناس في الرحلة إلى أفراد الصحابة المتفرقين في الأمصار ومن أشهر من التابعين بعدهم ، تعددت طرق الرواية ، فمن ثم تعين على الرواة أن يبينوا إسناد كل طريقة ، وابتدأ ذلك من عهد مالك بن أنس ، ثم كثروا طالبو الحديث ورواته ، فتشعبت الأسانيد ، فصار لا بد من تعديل الرواة وبراعتهم من الجرح والغفلة ، وذلك لا يتأتى إلا بمعرفة طبقات الرجال على مراتبهم من العدالة والضبط وكيفية أخذ بعضهم عن بعض ، ومن ثم نشأ علم الرواية وكان أول من قرر شروطه الزهري (٢) .

من هذا يتضح لنا أن الإسناد لم يظهر فجأة ، وإنما تدرج مع العصر وطال بطول الزمن ، وكلما قرب العهد بالمصدر الأصل للخبر لم تكن هناك حاجة باعثة على التزام الإسناد ، فحسب الراوى أن يعزى الخبر إلى قائله ، ومن ثم لم ينتشر عصر الصحابة ، ولا كبار التابعين ، كما ذكرنا ، ويظن أنهم كانوا لا يلتزمونه لقرب العصر ، ومن ثم كانوا يحذفونه على سبيل الاختصار . وما يدل على صحة ذلك أن كثيراً منهم كانوا على علم بالأسانيد بليل ، أنهم كانوا إذا سئلوا عنها ، وخاصة في عصر التابعين وأتباعهم ، أجابوا . قال حماد بن سلمة (كذا نأق قتادة - ١١٧ هجرية - فيقول بلغنا عن عمر ، وبلغنا عن علي ، ولا يكاد يسند ، فلما قدم حماد بن سليمان البصرة ، جعل يقول حدثنا إبراهيم وفلان وفلان فبلغ قتادة ذلك ، فجعل يقول سألت مطرفاً ، وسألت سعيد بن المسيب ، وحدثنا أنس بن مالك فأخبر بالإسناد) (٣) .

وهذا سعيد بن أنس يقول (كنا نجلس إلى الزهري وإلى ، ابن المنكر فيقول الزهري قال ابن عمر كذا ، فإذا كان بعد ذلك جلسنا إليه ، فقلنا له الذي ذكرت عن ابن عمر من أخبرك به قال ابنه سالم) (٤) . وعلى كل حال ،

(١) مصطفى صادق الرافعي : تاريخ أدب العرب ج ١ ص ٢٨٨ .

(٢) - سعد ، الطبقات الكبير ج ٢ ص ٧ ط لندن .

(٣) خضيب البغدادي - الكتابة ص ٧ ج ٢ ط بغداد .

فهذا بدء الرواية وتاريخها ، منذ الجاهلية حتى بعد الاسلام ، عرفنا كيف نشأت في الجاهلية بسيطة ساذجة ، ثم تطورت إلى أن أصبحت علم العصر ، وصار الشاعر عالم قومه ، ولسانهم الذى يدافع عنهم ويشيد بفضائلهم ، بالإضافة إلى أنه على علم بأخبارهم ، وأيامهم وأنسابهم ، سواء بالنسبة لقبيلته أم القبائل الأخرى ، لأن هذه المعارف كانت عدته في الدفاع والمجوم بالقول واللسان ، ومن ثم كانت الرواية في هذا العصر أدبية تاريخية إن صح هذا التعبير .

ولكن حدث في أواخر هذا العصر أن استقلت التاريخية عن الأدبية ، ومع هذا ، فصلات القرى والرحم بينهما ، لم تنقطع تعلقاً .

ثم جاء الإسلام فأصبحت الرواية دينية ، قوامها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته ، وبهذا اكتسبت صفات علمية كثيرة ، وصارت رواية بالمعنى العلمى . وكان أول هذه الصفات الثبت في النقل ، والشهادة على السماع ، التى كانت أول خطوة من خطوات الإسناد . وهذا لأن الإسناد ليس إلا مجموعة من الشهادات ، تسلسل حتى تصل في النهاية إلى الشاهد الحقيقى ، الذى شهد الخير ورأى مصدره ، والقصد من الإسناد بهذا المفهوم ، ليس إلا الشهادة على السماع والرؤية ، أو على حد تعبير بعض المؤرخين (... شهادة الزمن على اتصال النسب العلمى بين راوى الشيء وصاحب الشيء المروى ، حتى يثبت العلم بذلك على وجه من الصحة ، كالدعوى التى تنلقى بثبتها من البينة ..)^(١) .

والإسناد بهذا المفهوم الذى أشرنا إليه ، لا يستقيم أمره ، ولا يشد عضده ، إلا إذا صارت الرواية علماً ذا قواعد وأصول ، ووفقاً على الخاصة من العلماء ، وهذا ما حدث فعلاً للرواية الدينية ، كما أشرنا ، إذ لم تلتزم دقة

(١) الرافعى : تاريخ أدب العرب ج ١ ص ٢٩٥ .

الإسناد ، إلا بعد أن أصبحت علماً له قواعده وأصوله وبدى ذلك عصر الزهرى وعلى يده .

وما أن يتتصف القرن الثانى ، ويشرف على النهاية ، حتى يكون الإسناد قد اكتمل نموه ، وقوى عوده فى الرواية ، على يد أصحاب النقد الدينى ، الذين شاركوا أيضاً فى تقنين قواعد الرواية اللدنية وتأسيسها ، هذه الرواية التى احتذت مثالها فيما بعد ، الرواية التاريخية والأدبية .

ومما يدل على صحة هذا الرأى :

١ - أن العلم للإسلامى وإن كان الباعث عليه دينياً ، فإنه فى بداية ظهوره كان علماً موسوعياً ، فلم يكن يؤمن راوى العلم وحامله بمبدأ التخصص ، وإنما كان يمارس الرواية بمعناها العام لا الخاص .

فالزهرى مثلاً وهو أول من قرر شروط الرواية العلمية ، كما أشرنا ، لم يكن يؤمن بمبدأ التخصص ، بل يحفظ كل شىء ويرويه ، والدليل على هذا قول أحد معاصريه (... كنا لا نكتب إلا سنة ، وكان الزهرى يكتب كل شىء ، فلما احتيج إليه علم أنه أوعى الناس ..)^(١) . وهذا ابن الماجشون أحد أستاذة مالك ، يروى عن السلف قولهم (لا يكون فقهياً فى الحادث ، ما لم يكن عالماً بالماضى ..)^(٢) .

ب - وكان كثير من رواة الخير الدينى ، ونقاده ، يشاركون فى رواية الخير الأدبى وتقده ، بل يحتكم إليهم فى علم ذلك خاصة ، فهذا قتادة بن دعامة السدوسى ١١٧ هـ أحد التابعين ، كان من رواة الخير الدينى وفقهائه ، ومع هذا فقد كان يشارك فى رواية الخير الأدبى وتقده ، وكذا الخير التاريخى ، ولعل من أنصح الشواهد على هذا قول ابن سلام الجهمى عنه (... وكان قتادة بن دعامة السدوسى ، من رواة الفقه عالماً بالعرب وبأنسابها ، ولم يأتنا عن أحد

(١) السيوطى : تنوير الموهوك شرح على موطأ مالك ص ٩ .

(٢) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر - مختصر انضمام ص ١٢٧ .

من رواة الفقه من علم العرب أضح من شيء أنانا عن قتادة (١). ثم يؤكد هذه الحقيقة فيقول (... كان الرجلان من بنى مروان يختلفان في الشعر ، فبرسلان راكباً ، فبينخ ييباه - يعنى قتادة - فيسأله عنه ثم يشخص ..) . وهذا شعبة بن الحجاج ١٦٠ هـ أحد علماء الجرح والتعديل ، يقول عن نفسه (... والله لأنا في الشعر أسلم منى في الحديث ولو أردت الله ما خرجت اليكم ، ولو أردتم الله ما جئتموني ولكننا نحب المدح ونكره الذم) (٢) . أضف إلى هذا ان الخبر التاريخي الاسلامي ، ظهر متبثقاً عن الخبر الديني ، لأن التاريخ كما سنرى ، كان القصد منه معرفة سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومغازيه ، ثم تطور إلى أن شمل سيرة الخلفاء والأمراء وأخبار الفتوح والبلدان المفتوحة ، ثم أخبار الأمم القديمة وبذلك أصبح تاريخاً بالمعنى العام .

فاذا أضفنا إلى هذا أن الرواية الدينية تحولت إلى علم ذي قواعد وأصول ، ولم تحط بذلك الرواية التاريخية والأدبية ، كما يقول أحد المؤرخين المعاصرين (أما اعتبارها على أنها علم بأصول أفرادوه بالتدوين . فلم يكن ذلك إلا في الحديث ، وكانوا يسمونه قديماً علم أصول الحديث ، وسماه المتأخرون مصطلح الحديث ..) (٣) ، اتضح لما صدق هذا الرأي الذي يرى أن الرواية الدينية ، كانت الأصل أو المثال ، الذي صارت عليه فيما بعد الرواية التاريخية والأدبية ، ولأصالة هذه الرواية ، وعلميتها قصرنا بحثنا هنا في هذا الباب على إبراز عناصرها وقواعده .

وبهذا العرض السريع عرفنا كيف نشأت الرواية ، وكيف تطورت إلى أن أصبح علماً ذا قواعد وأصول ، وبقي الآن معرفة كيف كانت تصدر أى مصادرها ، وهذا موضوع الفصل الثاني .

(١) طبقات فضول الشعراء ص ٥١ ط : شاكر الأولى .

(٢) السخاوي : الإعلان بالتبويب لمن ذم الطرق ص ٤٤ ط الشرق بدمشق ١٣٤٩ هـ .

(٣) الرافعي : تلويح أدب العرب ج ١ ص ٢٩٥ .

الفصل الثاني

مصادر رواية الخبر

مصادر مفردها مصدر أى منبع ، وهذه الكلمة بمدلولها المادى تعنى شيئاً يخرج عنه الماء^(١) ، وبمعنى نحن لا نرضى إلى هذا المعنى المادى ، وإنما نرمى إلى أبعد من ذلك ، إلى المعنى المجازى : ومهما يكن من شيء ، فالمقصود بمصدر الرواية هنا المنبع أو الأصل ، الذى صدرت عنه . ومن ثم يلوح لنا سؤال وهو : كيف كانت تصدر رواية الخبر ؟ . أشرنا إلى أن الرواية بمدلولها « العلمى » ، الذى وصلت إليه أخيراً تعنى ، نقل العلم ، وشرط حدوثها ، القيام بمرحلتين أولاهما : التحمل ، ثانيهما : الأداء . والذى كان يحدث عند التحمل أن يسمع الروى الخبر من مصدره ، الذى صدر عنه ، ثم يلتقطه ويحاول حفظه ، إما فى الذاكرة ، وهذا هو الغالب أو يستعين على ذلك بالكتابة . وقد يترتب عند الأداء أن يؤدى الخبر كما حفظ ، فقد يؤدى شفاهاً من الذاكرة إلى الذاكرة ، أو يؤدى قراءة من أصله المكتوب ، إلى الذاكرة أو إلى صحيفة أخرى . فكان رواية الخبر ترتد أصلاً إلى نوعين من المصادر :

١ - المصادر الشفهية

أظننا لا نعد مبالغين إن قلنا ، إن رواية الخبر كانت تصدر غالب الأمر عن مصدر شفهي ، وأن النقل الشفهي ، كان هو الغالب عليها ، وكان سبيل سورها وانتقالها فى الإسلام ، كما رأينا من حال نشأتها وتطورها ، وكما يشير بعض المؤرخين العرب إلى ذلك ، كابن خلدون إذ يقول .. (وكان علم الشريعة يبدأ هذا الأمر نقلاً صرفاً)^(٢) .

(١) انظر أساس البلاغة للزمخشري ملحة صدر ، وكذا لسان العرب حر الراد ف الحاء .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ط بيروت ص ٧٩٨ .

وحتى في الجاهلية أيضاً ، كان لكل شاعر كما يقول بروكلمان (رابوية
يصحبه يروى عنه أشعاره وينشرها بين الناس ، وربما احتذى آثاره الفنية ،
وزاد عليها من عنده ، فكان هؤلاء الرواة يعتمدون في الغالب على الرواية
الشفوية ، ولا يستخدمون الكتابة إلا نادراً^(١) . وكيف لا يحدث هذا ، وقد
حدثنا نصوص التاريخ ورواياته أحاديث كثيرة عما امتازت به العرب من قوة
في الذاكرة ، وسعة في الحفظ ، بصورة ملفتة للنظر ، أدهشت كثيراً من
الباحثين المحدثين ، وخاصة الأوربيين ، أولئك الذين تضاعلت في عصرهم ،
أهمية العلم المحفوظ في الذاكرة ، أو كادت تنتهي تماماً . ولقد عبر عن هذا
الاحساس وهذه الدهشة ، أحدهم فقال (... إن العلماء المحدثين الذين ،
يعيشون في عالم لم تعد فيه أهمية للعلم المحفوظ في الذاكرة يبالغون في الإهتمام ،
بما يسمونه من أخبار عن قوة الذاكرة ، التي كان يتميز بها العلماء المسلمون ،
بأنهم يشعرون أن هذه الظاهرة ، توفر لهم أحسن الظروف لدراسة أهمية الرواية
الشفوية في نقل الأخبار الدينية والأدبية . نعم إن حفظ القرآن غياً إلى جانب
عدد كبير من الأحاديث ، والأشعار والقصص ، حقيقة حرية بالاعتبار ،
ولكن بعد أن وفرت الطباعة طبع المخطوطات على نطاق واسع ، فإن إرهاب
الذاكرة أصبح من وجهة نظر العالم أمراً لا طائل تحته^(٢) .

وبالرغم من أن هذا الباحث الأوربي يشير إلى فقدان أهمية العلم المحفوظ في
الذاكرة عصرنا الحاضر ، نظراً لانتشار الطباعة ، التي وفرت هذا المجهود التي
كانت تبذله الذاكرة قديماً ، فإنه يشاطرنا الرأي في أن كثيراً من الأوربيين ،
معجب بقوة ذاكرة العرب ويطربتهم في حفظ العلم . وإذا كانت العرب سواء
في الجاهلية ، أم الإسلام ، قد امتازت بسعة حفظها ، وقوة ذاكرتها بهذه
الصورة الملفتة للنظر ، والتي أدهشت كثيراً من الباحثين المعاصرين ، كما رأينا
هناك من تحليل أو تفسير لذلك ؟ . لقد حاول بعض مؤرخي الأدب

(١) كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ترجمة عبد الحليم النجار ج ١ ص ٦٥ .

(٢) روزنثال : منابع العلماء المسلمين و البحث العلمى ترجمة أبي فرقة ص ٢٢ دلة الثقافة

المحدثين لتعليل قوة حافظة العرب ، وغلبة المنهج النقل عليهم ، فأرجع ذلك إلى مسألة نفسية ، وهي أنهم لهم معنويون . يقول (...) إذا أردت أن تعرف مصداق ذلك ، فاعتبر ما اتسموا فيه من المحفوظ ، فإنك لست واجدة إلا في المعاني النفسية ، مما يرجع إلى التفاخر والتفاضل بالأحساب والأنساب ، والتعابير بالمثالب والتناذب بالألقاب ، ولو أن الكتابة كانت فاشية فيهم ، ما عدلوا بها ولا استغنوا بها عن الحفظ ، لأن سبيل تلك المعاني الطبيعية ، أن تحيى من أداة طبيعية أيضاً ، حتى تكون عند المخاطر إذا خطر والمجاس ، إذا بدر ، وليس لذلك غير اللسان .. (١) . والحقيقة أن سعة حفظ العرب ، أو قوة ذاكرتها ، ليس مردها أنهم ، قوم معنويون ، وإنما مرده ذلك عوامل أخرى ، منها : الحياة الصحراوية البدوية ، التي كان يجيهاها العربي ، فالعربي يحكم وراثته كما يقول « بلاشير » (...) نخب الكلام وسماع النطق الجيد ، والبدو تبعاً لنوع معيشتهم ، مدعون إلى تنمية الميل إلى الفصاحة ، كما أن حياة الصحراء تساعد على نمو الموهبة الخطابية ، وأخيراً إلى جانب هذه العوامل ، التي تساعد على خلق المواهب ، فالبدوي يعمل قليلا ويقضى أوقاته في أحاديث لا نهاية لها ، أما تلك التي تجري حول الموقد ، والتي أطلق عليها القدماء اسم الأسرار ، فقد لعبت دوراً شبيهاً بالدور الذي لعبته مثيلاتها في الغرب ... (٢)

هذه ناحية ، وناحية أخرى ، وهي أن الحفظ لم يكن وفقاً على العرب وحدهم ، وإنما شاركهم في ذلك ، غيرهم من الأمم القديمة ، إذ اتجنّبوا الذاكرة سجلاً لحفظ العلم سواء ، أكان دينياً أم دنيوياً . يقول صاحب كتاب تاريخ العلم : .. من الصعب علينا إلى حد ما ، أن نفهم الرواية الشفوية تمام الفهم ، لأنها مقتصرة على استذكار قصائد طويلة ، وهي ملكة كاد الإنسان يفقدتها في العصر الحديث فقداناً تاماً ، غير أن هذه الملكة توافرت لبعض الأفراد في العصور القديمة ، إلى درجة لا تصدق لو لم يكن لديهم أدلة كثيرة عليها (٣) .

(١) تراثي : تاريخ أدب العرب ط ٢٧٨ .

(٢) بلاشير : تاريخ الأدب العربي ج ١ ترجمة إبراهيم كيلاني ص ٣٧ ٤٨ دمشق ١٩٥٩ .

(٣) جورج سارتون : تاريخ العلم ٢٩٠ ج ١ ترجمة نجف من عشاء مصر .

ولقد كان قدماء اليونان يفضلون الرواية الشفهية على الكتابة ، ويعولون على الذاكرة في تلقي العلم وحفظه (... فمما يعزى إلى سقراط ، أو إلى أحد أساتذته ، قوله : إنه يكره أن يرى أفكاره تدون على جلود البقر الميتة عوضاً عن أن تطبع على قلوب الناس الأحياء ، وفي هذا القول تعبير بليغ حاد عن الشعور ، الذى كان يسود الجدل الدينى ، والمناقشات التى كانت تدور حول قيمة المعرفة ، التى تعتمد على الذاكرة ..)^(١) . قوة المحافظة والاعتداد على الذاكرة في تلقي العلم وحفظه ، ظاهرة عقلية عامة ، شاعت بين كثير من الأمم القديمة ، ولم تكن وقفاً على العرب وحدهم ، وربما يرجع هذا عند بعضهم إلى عوامل بيئية أو إلى تقديس العلم ، لاتصاله بالدين ، وإلثارهم أن يطبع على قلوب الناس الأحياء ، لا أن يدون على جلود البقر الميتة . ولهذا السبب نفسه غلب الحفظ على العلماء المسلمين وكثر ، وزادهم اشتغالاً إليه ، شعورهم بأن العلم دين . يقول ابن سيرين : « إن هذا العلم دين ، فانظروا عمن تأخذون دينكم »^(٢) . ومهما اختلفت الآراء وكثرت التحليلات والتفسيرات ، لهذه الظاهرة ، وهى غلبة الحفظ على القدماء من العرب والمسلمين ، فواضح أنها كانت ظاهرة عامة ، شاعت بين كثير من الأمم القديمة ، فقد كانت الذاكرة عندهم سبيل تلقي العلم وأدائه ، سواء أكان إسلامياً أم غير إسلامي . وبالرغم مما كان يكتنه القدماء ، من العرب والمسلمين واليونان وغيرهم من احترام الذاكرة ، وتقديس لها ، وتفضيلهم إياها في تلقي العلم وحفظه ، وإلثارهم بذلك النقل الشفهي على الكتابة ، فإن العلماء المحدثين ، وخاصة علماء التقدير التاريخي الأوربي ، لا يرضون بهذا في كتابة التاريخ ، ومن ثم يشكون في المبررة النقلية ، وفي مكانة الذاكرة من التاريخ يقول : « كولنجوود » Collingwood .

(... إذ الواضح على الأقل أن الذاكرة ليست من قبيل التاريخ بالرغم مما قاله ليكون وغيره في هذا الصدد ، والسبب في ذلك هو أن التاريخ نوع من أنواع المعرفة ، التى تعتمد على الاستدلال ، والتي نظمت تبعاً لمتاهات البحث

(١) روزنثال : منابع العلماء المسلمين في بحث العلمى ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) ابن أبي حاتم : المرح والشميل ص ١٥ ط المندب المطبوع

العلمي ... (١) . ويجب أن نلتصق العذر لهذا الباحث في رأيه هذا ، لأنه يتحدث عن التاريخ بالمفهوم العصري الحديث ، لا المفهوم القديم . فالتاريخ قديماً ، كان القصد منه ، رواية أقوال السلف وأخبارهم ومن هنا جاءت أهمية الذاكرة في هذا التاريخ ، بيد أن التاريخ حديثاً لم يعد يقتصر على مجرد الرواية ، والسرد بل النقد والتفسير والتعليل .

وعلى كل حال ، فإذا كان « كولنجوود » ، قد زلزل مكانة الذاكرة في التاريخ الحديث ، فإن غيره من أصحاب النقد التاريخي الأوربي تعدوا ذلك إلى زلزلة مكانتها في حفظ العلم والمعرفة عامة ، بل الشك في كل علم نقل سبيله الذاكرة . ولقد جانب بعضهم الصواب ، وحاد عن الطريق العلمي الصحيح ، فوصف هذه الطريقة الثقيلة في تلقي العلم بأنها طريقة وحشية ، وغير دقيقة . يقول : (.. وهناك طريقة أبغسل في الوحشية لن نذكرها من باب الإضراب ، وتتلخص في تسجيل الزنائق في الذاكرة دون تقيد شيء كتابة ، وهناك من استخدموها . فبعض المؤرخين الذين وهبوا ذاكرة ممتازة ، وكسلا قد لذ لهم ، هذا الوهم ، إذ كانت النتيجة أن معظم اقتباسهم ، وإشاراتهم إلى المراجع غير دقيقة ..) (٢) . ثم يصف الذاكرة بأنها ، « جهاز تسجيل » بالغ اللطافة ، لكن قليل الدقة . وترتب على هذا الشك في دقة الذاكرة في حفظ العلم اتهام النقل الشفهي ، الذي يأتي عن طريقها بالتحريف ، وعدم الاعتماد به في تكوين العلوم الحديثة ، حيث لا يعول فيها إلا على المصادر المكتوبة . يقول (.. والنقل الشفوي فيه تحريف مستمر ، ولهذا فإنه لا يعتمد في العلوم المتكونة ، إلا بالنقل المكتوب ، وليس لدى المؤرخين داع صريح حين يتعلق الأمر بتقرير واقعة جزئية ، ولهذا ينبغي أن

(١) كولنجوود Collingwood فكرة التاريخ ترجمة محمد بكر خليل ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦١ ص ٣٤٦ .

(٢) لاغلو وستينجوس : النقد التاريخي ترجمة عبد الرحمن بدوي « هذا الكلام يجرى إلى لاغلو » - انظر مقدمته للترجمة .

نبحت في الوثائق المكتوبة عن الأقوال الواردة بطريق النقل الشفوي ، حتى
 نضعها موضع الارتباب .. (١) . وإذا أخذنا رأى بعض أصحاب النقد
 التاريخي الأوربي في العلم النقل على علته ، ولم نحاول مناقشته أو رده ، فهذا
 يعنى أننا سنشك في صحة كل معرفة قديمة ، ويزداد على هذا أيضاً الشك في
 صحة العلم الإسلامي ، لأن أساسه كما سنرى النقل الشفهي ، وبذلك نحرم
 الإنسانية من أعز شيء لديها ، تاريخها متمثلاً في تراث أسلافها وحاضرهم .
 ولكن يكفي لإبطال هذه الدعوى وردّها ، إشارتنا إلى أن العلماء المسلمين ،
 كانوا على التقيض من ذلك ، يشكون في صحة العلم المكتوب ، وكثيراً
 ما ردّدت أفواههم ، مثل هذه العبارة : « لا يفتي الناس صحفى ، ولا يقرئهم
 مصحفى » ، وكذا قول بعضهم ، ناصحاً طلاب العلم « لا تأخذوا العلم
 عن الصحفيين » (٢) ، لأن الكتاب عرضة للتغيير ، والتبديل والنسخ والإزالة ،
 وربما عرض له عارض أودى بحياته ، أو ربما غلط الناسخ في النسخ ، تاهيك
 بالأخطاء التي تنجم عن النقط والشكل والإعجام ، التي عبروا عنها
 بالتصحيف والتحريف ، هذه ناحية ، وناحية أخرى ، وهي أن العلم
 الإسلامي أساسه ، كما سنرى السماع ، وهذا لا يتأتى إلا باللقاء والاتصال
 المباشر بين طالب العلم والعالم ، ومن ثم اشتراطوا في الروى أن يكون شاهد
 عيان للواقعة ، التي شهدها ثم رواها ، أو شاهداً لمن صدر عنه الخبر ،
 فمنهجهم في كسب المعرفة إذن منهج ملاحظة مباشرة ، وضماناً لبقاء هذه
 الملاحظة حية نابضة ، استعملوا الإسناد لنقلها من السلف إلى الخلف ،
 فخلدت معرفتهم ، وحافظت على حيويتها ، وتضارعتا حتى يومنا هذا . أما
 أصحاب النقد التاريخي الأوربي ، فمنهجهم في كسب المعرفة وتحصيل العلم ،
 منهج ملاحظة غير مباشرة ، لأنه يبدأ بالخبر المكتوب ، ويتبعبرهم يبدأ من
 الوثيقة ، وبين الوثيقة والأصل ، أو المصدر الأساسي للخبر ، مراحل زمنية
 متباعدة غفلوها أو إن شئت قبل لم يستطيعوا الوصول إليها ، وعجزوا عن

(١) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٢) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ١٦٢ - ١٦٣ ط الهند .

إدراكها . ويصرح بعضهم بهذا فيقول : (... فالوثيقة هي نقطة الابتداء ، والواقعة الماضية هي نقطة الوصول ، وبين نقطة الابتداء هذه ونقطة الوصول ، ينبغي المرور بسلسلة مركبة من الاستدلالات المرتبطة بعضها ببعض ، فيها فرص للخطأ عديدة . وأقل خطأ سواء ارتكب في البداية أو الوسط ، أو نهاية العمل ، يمكن أن يفسد كل النتائج ، ومن هذا يتعين أن المنهج التاريخي ، أدنى مرتبة من منهج الملاحظة المباشرة ، لكن ليس أمام المؤرخ خيار ، فهذا المنهج التاريخي ، هو وحده الموجود للوصول إلى الحقائق الماضية)^(١) .

ومهما كثر اتهام المحدثين للنقل الشفهي ، ومهما شكوا في صحة العلم النقل ، فإن أصول هذا العلم ومكوناته ، وخاصة الإسلامي أدق بكثير من أصول العلم الحديث ، فالمنهج النقل الإسلامي استطاع أن يلتقط العلم ، من مصدره المباشر ، ويسجله فور صدوره ، ويحفظه على هذه الصورة ، ويسلمه للخلف جيلا بعد جيل ، بينما عجز منهج النقد التاريخي الأوربي وعجز أصحابه عن ذلك لماذا ؟ لأنهم كما يقولون بدأوا من الخير المكتوب ، أو على حد تعبيرهم من الوثيقة ، وبين الوثيقة والأصل فترات ومراحل زمنية ، مربها الخير شفها قبل أن يدون . أضف إلى هذا أن أساس العلم ، السماع والنقل الشفهي ، ثم تأتي الكتابة بعد ذلك ، لأنها مرحلة متأخرة من مراحل تطور العلم ، فلقد ظهرت متأخرة عن ظهور العلم . وعندما ظهرت لم تستعمل في حفظ العلم ، وظل العلم زماناً طويلاً ، ينقل شفها مع ظهور الكتابة ، إذ إقتصرت وظيفتها على تسجيل شئون الحياة المادية . كالنقوش والندونات والمعاملات المدنية والسحر ، ولم تستعمل في تسجيل العلم إلا بعد فترة طويلة ، أنى لما شاعت وانتشرت ، ولترقت أدواتها وأصبحت سهلة ميسرة . يقول صاحب كتاب تاريخ العلم : (إن الحضارة الإغريقية عرفت الكتابة ، وربما يرجع اختراع الكتابة إلى جزيرة كريت ، لكن استخدامها اقتصر على النقوش والندونات القانونية أو السحرية والقوائم والحسابات ، وغيرها من الفنون ، دون

(١) لاطول : سيونيس : النقد التاريخي ترجمه عبد الرحمن بدوي ص ٤٣ : ٤٤ .

ن يدور بخلد شاعر متجول أن يستعملها في الأغراض الأدبية ، وهذه حقيقة لا تقتصر على بلاد اليونان فحسب ، بل حقيقة عامة أجمع عليها الباحثون في علم الانسان ، وفي علم فقه اللغة المقارن والواقع أن مرحلة من الزمان تمتد أحياناً إلى عدة قرون ، تكون بين اختراع الكتابة وبين انتشار استخدامها^(١) .

وإجمال القول : أن رواية الخبر في الجاهلية والاسلام . كانت تصدر غالباً الأمر عن مصادر شفوية ، وأن النقل الشفهي كان هو الغالب عليها ، وكان سبيل سماعها وانتقالها ، وتعبيرنا بفالب الأمر تعبير دقيق مقصود ، لأنه حدث كما سرى . أن صدرت هذه الرواية عن مصادر مكتوبة بالإضافة إلى المصادر الشفهية ، وسنحاول قدر الطاقة شرح ذلك .

ب - المصادر المكتوبة

أشرنا آنفاً إلى أن رواية الخبر ، لم تكن تصدر في الأصل عن مصادر شفوية وحسب ، وإنما كانت تصدر كذلك عن مصادر مكتوبة . وإذا صح هذا الحكم ، فإنه يعني أن الكتابة كانت منتشرة وقت صدور هذه الرواية ، وأنها استعملت في تسجيل العلم وتقييده ، وهذا كله يجزنا إلى قضية الكتابة ، والتدوين في البيئة العربية عامة ، وإذا ما حاولنا الإشارة إلى نشأة التدوين في البيئة العربية ، فمن الأنسب أن نبدأ ذلك بالعصر الجاهلي ، وبهذا السؤال : هل كانت الكتابة منتشرة في العصر الجاهلي ؟ وهل استفاد منها أهل العصر في تدوين أشعارهم وأخبارهم ؟

إن قضية الكتابة والتدوين في العصر الجاهلي ، شغلت بال كثير من الباحثين قديماً وحديثاً ، وكانت في العصر الحديث مثار جدل بين كثير من العلماء ، وخاصة بعض المستشرقين ، فلقد تراءى لبعضهم مثل « كرنكو » و « وموير » و « وبروكلمان » ، القول بأن العرب القدماء ، عرفوا الكتابة بل أكثر من

(١) جورج سارتون : تاريخ العلم ج ١ ط دار المعارف بمصر ترجمة تميم من علماء مصر .

هذا ، استعمالوها في تقييد بعض أشعارهم ، وأخبارهم . واستدل بعضهم مثل « كرنكو »^(١) على هذا ، بأدلة استنباطية عقلية أقامها على أصلين :

١ - ذكر الكتابة في الشعر الجاهلي نفسه .

ب - اختلاف القراءات لملفوظة الواحدة .

واستدل آخرون ، مثل « بروكلمان » على معرفة العرب للكتابة ، بما وجد في بعض نقوشهم ، التي اكتشفت حديثاً ، من دلائل تدل على ذلك ، ويذكر أن عرب الجنوب عرفوا الكتابة نظراً لوجود بعض النقوش ، التي وصلتنا عنهم ، ومن ثم يرجع معرفة عرب الشمال بها . يقول (وليست أراضي الشمال في نجد وتامة غنية بالنقوش والآثار الكتابية ، مثل بلاد الجنوب ، وإن وجدت دلائل على بعض اتجاهات الحياة الدينية في النقوش المسماة تسمية غير دقيقة بالنقوش ، القمودية واللحيانية ، وكذلك في النقوش الصفوية على مقربة من دمشق ، وكلها مكتوبة بخط قريب من خط الألف باء اليمنى قبل الاسلام بزمن طويل)^(٢) . ثم يقول أيضاً (ولعل عبادة الحيرة النصرانيين كتبوا جانباً من أشعار شعرائهم بهذا الخط ، فلا عجب إذن أن تكون هناك أبيات في داخل جزيرة العرب على عهد محمد صلى الله عليه وسلم كما يدل على ذلك بيت لابن مقبل) .

وهذا الدليل الذي يستند إليه « بروكلمان » ، قد أشار إليه « كرنكو » ، ومن ثم يستطرد في شرح أدلة « كرنكو » . وعلى النقيض منه ومن « كرنكو » ، وموير ، وما ذهبوا إليه أنكر آخرون معرفة عرب الجاهلية بالكتابة ، واتخاذهم إياها وسيلة في تدوين بعض أشعارهم وأخبارهم ، وعلى رأس هؤلاء ، « جولدتسهر » و « مارجليوث » و « طه حسين » و

Krenkow: The use of Writing fore preservation of ancient Arabia (١)

Poetry A V. of oriental studies.

وانظر أيضاً ناصر الدين الأسد مصادر الشعر المأثري ص ١٢٢ .

(٢) كرنكو بروكلمان : تاريخ الأدب العربي خ ٦٣ - ٦٤ .

« بلاشير » ، حتى أن هذا الأخير عارض « كرنكو » فيما ذهب إليه وفد رأيه . يقول (ولا شك في أن بعض المعلومات ، التي ذكرها « كرنكو » توحى بأن للشاعر القديم ، إلماً بفن الكتابة ، مما يحيد لنا الاستنتاج بأنه كان قادراً على استعمال القلم ، ويدعونا إلى التذكير بالصور المعقدة والاستعارة الدالة على أن الشعراء ، بلوأم حضراً وجدوا أوجه شبيهاً ، بين مظاهر الكتابة وآثار الأقدام والأطلال ، وما تلك المظاهر إلا رواسم - كليشيات - ، أو وسيلة تعبيرية تقليدية لا صلة لها بالحقيقة ^(١) . وقد أغنانا عن مناقشة هذه الآراء وتناول هذه القضية البسط والإفاضة أحد الباحثين المعاصرين ^(٢) ، إذ تعرض لهذا الموضوع - لكتابة في العصر الجاهلي - ، باسهاب وتفصيل فأوفاه حقه من البحث الدرس والنقد ، وتعرض لآراء كل فريق وناقشها مناقشة منهجية ثم رجح في النهاية الرأي ، الذي يرى أن الكتابة كانت معروفة في العصر الجاهلي ، معتمداً في ذلك على أدلة نقلية ، استمدتها من القرآن والحديث وشواهد التاريخ ، وأدلة عقلية استنبطها من استقراء بعض النصوص والروايات التاريخية ، ثم وصل أخيراً إلى هذه النتيجة ، وهي أن (عرب الجاهلية قد عرفوا من الكتابة ، صورتها الساذجة اليسرة ، حين كتبوا رسائلهم ، وصكوك حسابهم وعهودهم ، ونقشوا خواتمهم وشواهد قبورهم . وهذه كلها لا تتجاوز في حجمها صحيفة واحدة . قد تنقص قليلاً أو تزيد ، وقد عرفوا أيضاً من الكتابة صورة أدق من هذه الصورة الساذجة وأكبر حجماً ، وأشد تعقيداً وهي التدوين ^(٣) . ونحن معه في أن العرب ، عرفوا الكتابة واستخدموها في تسجيل بعض شؤون حياتهم المادية والمعنوية ، وقد نوافقه أيضاً في أنهم استخدموها في تقييد بعض أشعارهم وأخبارهم ، أما قوله إنهم عرفوا التدوين واستعملوه ، فأظننا نكون مبالغين إن

(١) بلاشير : تاريخ الأدب العربي ج ١ ترجمة إبراهيم كيلاني ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) ناصر الدين الأسد : مصادر الشعر الجاهلي ص ١٠٧ - ١٣٣ . وقد اتضح لي أن غير أن نجيب البهني قد سبق ناصر الدين الأسد ، إلى كثير من النتائج التي وصل إليها في دراسة هذه القضية . انظر نجيب البهني : تاريخ الشعر العربي حتى نهاية القرن الثالث ص ٧ - ٤٤ . ص ١٩٢ - ٢١٣ ط الأول

(٣) مصادر الشعر الجاهلي ص ١٠٧ - ١٠٨ .

واقفنا على هذا ، لأن معنى التدوين على حد تعبيره : « جمع الصحف وضم بعضها إلى بعض حتى يكون لنا منها ديوان ، وهو مجتمع الصحف ، ولا بد للتدوين أن يكون عملاً مقصوداً متعمداً لا عملاً عارضاً عابراً » .

فإذا كانوا قد عرفوا التدوين بهذه الصورة ، فمن باب أولى أنهم استعملوه في تدوين أخص ما يمس حياتهم المعنوية ، الشعر والأخبار ، فهل جمعوا أشعارهم ياترى ، وأخبارهم في الجاهلية ودونوها بناءً على ذلك أولاً ؟ إن الإجابة في الحقيقة عن هذا السؤال ، ستكون لا محالة بالنفي لعدة أسباب منها :

أ - أن الشعر الجاهلي لم يدون كله أو أكثره في العصر الجاهلي ، وإن قيد بعضه كتابة في بعض الصحف . والدليل على هذا أن الرواية الشفهية ، سارت كما ذكرنا بجانب الكتابة ، وأن الكتابة لم تقض عليها نهائياً ، فقد كانت عاملاً ثانوياً بجانب الرواية ، أضف إلى هذا أن الشعر الجاهلي لو دون في العصر الجاهلي ، ما كانت هناك حاجة إلى الرواية الشفهية بعد ذلك .

ب - ثم إن التدوين كما يقول هذا الباحث ، عمل جماعي يقصد إليه قصداً ، فكيف يصح قيام هذا في مجتمع مفكك متناثر ، كل قبيلة تمثل فيه دولة وحكومة مستقلة ، منفصلة عن القبائل الأخرى ، ثم ما هي الدوافع التي دفعتهم إلى هذا التدوين ؟ وما الغرض منه ؟ أظن لا دوافع ولا أغراض ولا أهداف في هذا المجتمع القبلي المتناثر .

ج - أضف إلى هذا كله أن إقدام العرب على الكتابة بعد الإسلام ، لم يمت دفعة واحدة كما سنرى ، ولم يحدث فجأة ، وإنما حدث على درجات ومراحل ، صاحبت تطور القوم وورقيهم . وانتقالهم من طور البداوة شيئاً فشيئاً إلى طور الحضارة ، لأن البداوة كما أشرنا تسمى الحفظ وتقوى الذاكرة . يقول أستاذنا الحقوقي : (.. وكذلك مرت نبيقة من بدو تعرق الكتابة ، وتنسى الحفظ إلى مدارج حضارة ، تيسر الكتابة وتغري بها ، وتجعلها أمناً من الزلل ..) (١) .

(١) ابن خلدون : مائة من أعلام العرب ، ج ١ ، ص ٣١٢ .

وإجمال القول : أن العرب عرفوا الكتابة في جاهليتهم ، واستخدموها في تقييد بعض شئون حياتهم المادية والمعنوية ، لكننا نشك في أنهم عرفوا التدوين ، واستعملوه في جمع بعض فنونهم القولية كالشعر والخبر ، لأن التدوين لم يحدث في البيئة العربية إلا بعد الإسلام ، ولبواعث دينية واجتماعية ستعرض لها بعد قليل . وعلى كل حال فمادام العرب قد قيدوا بعض أشعارهم وأخبارهم في الجاهلية ، فلنا أن نقول بملء فمنا إن الرواية في العصر الجاهلي ، مع أنها كانت تصدر غالب الأمر عن مصادر شفوية ، فإنها أحياناً كانت تصدر عن مصادر مكتوبة . وإذا كان هذا الحكم ينطبق على الرواية الأدبية في الجاهلية ، فهل ياترى يصبح انطباقه على الرواية الدينية بعد الإسلام ؟ وبمعنى أدق هل كانت تصدر أيضاً عن مصادر مكتوبة ؟ . أشرنا آنفاً إلى أن الصحابة كانوا يأخذون عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أخذاً علمياً ، ويؤدون ذلك كما سمعوه وحفظوه ، فكانوا يأخذون العلم شفاهاً ويؤدونه شفاهاً ، وجاء التابعون وأخذوا عن الأصحاب هذه الطريقة وامتد شريانها إلى إتيانهم من بعدهم ، ومن بعدهم ، وهكذا حتى أخذت هذه الشكل المنهجي ، ولكن حدث كما سنرى ، أن سجل بعض الصحابة بعض ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم ، فور صدوره منه ، وقد أذن لهم في ذلك . ومما يدل على صحة هذا القول ، أن ابن عبد البر « في كتابه » جامع بيان العلم وفضله ، ذكر عدة روايات عن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ، تنهى عن كتب العلم وتخليده في الصحف ، ثم أتبعها بأخرى ترخص في كتب العلم . ومن ثم يجد المرء نفسه أمام روايات تنهى عن الكتابة ، وأخرى ترخص فيها ، مما دفع بعض أهل الأهواء إلى القول بتناقضها .

والحقيقة أنه لا تعارض بين هذه الروايات ، ويمكن الجمع بينها ، فالرسول صلى الله عليه وسلم ، نهى عن كتابة العلم وتخليده في الصحف ، خشية اختلاط ذلك بالقرآن .

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر مختصر المصطفى ص ٣٥ .

عن أبي سعيد الزهري : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا تكتبوا عن شيئاً سوى القرآن ، ومن كتب شيئاً سوى القرآن فليمحاه » . ثم أرخص بعد ذلك في كتبه ، ولكن هذه الرخصة أجيّزت لضعاف الذاكرة ، الذين ليست لديهم قدرة على الاستيعاب والتركيز . يقول ابن عبد البر (.. من ذكرنا قوله في هذا الباب ، فإنما ذهب في ذلك مذهب العرب لأنهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك ، والذين كرهوا الكتاب ، كابن عباس والشعبي وابن شهاب والنخعي وقادة ، ومن ذهب مذهبهم وجعل جيلتهم ، كانوا قد طبعوا على الحفظ . ألا ترى ما جاء عن « ابن شهاب » ، أنه كان يقول ، إني لأمر بالبيع فأسد آذاني مخافة أن يدخل فيها شيء من الحنا ، فوالله ما دخل في أذني شيء فسيته ، وجاء عن الشعبي نحوه ، وهؤلاء كلهم عرب ^(١) . من هذا يتضح لنا أن الحفظ ، كان أساس تلقى العلم الديني أول ظهوره ، وأن الذين أرخص لهم في كتبه ، إنما هم ضعاف الذاكرة ، حتى أن كثيراً منهم كانوا يتخفون الكتابة وسيلة للحفظ ، فإذا ما حفظوا هرعوا إلى صحائفهم ففسلوا . يقول مالك (لم يكن القوم يكتبون ، إنما كانوا يحفظون فمن كتب منهم الشيء ، فإنما يكتبه ليحفظه فإذا حفظه محاه ^(٢) . وإذا كان القوم كما يقول مالك ، وكما يشعر غيره ^(٣) كانوا يحفظون ، ولا يكتبون إلا نادراً ، وأنهم عولوا على النقل الشفهي في تلقى العلم وجعلوا الكتابة عاملاً ثانوياً ، فهل ظل العلم يتقل شفاهاً هكذا ، ولا يكتب منه إلا الشيء اليسير ؟ أو أنه دون بعد ذلك ؟ وإذا كان قد دون فمتى حدث هذا وكيف بدأ التدوين ؟ .

ليس في مقلورنا مهما توافرت لدينا الأسباب والأدلة أن نغيب عن السؤال الأخير ، إجابة صريحة لأن بداية تدوين العلم في الإسلام ، بداية غامضة . اختلف في تحديدها ، كثير من الباحثين ، ولم يتفقوا في هذا على وقت محدد

(١) المرجع السابق والصحيفة .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢ - ٣٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣ - ٣٤ .

وزمن كذلك ، وإن أشار بعضهم إلى أن هذا حدث أواخر عصر التابعين .
يقول عبد الله بن دينار : « لم يكن الصحابة ، ولا التابعون ، يكتبون
الحديث ، وإنما كانوا يؤدونه لفظاً ويأخذونه حفظاً إلا كتاب الصدقات
والشئ اليسير ، الذي يقف عليه الباحث بعد الاستقصاء حتى خيف عليه
الدرومن وأسرع في العلماء الموت ، فأمر عمر بن عبد العزيز أبا بكر الحازمي ،
فيما كتب إليه أن انظر ما كان من سنة وحديث عمرة فاكتبه ^(١) . ويتفق مع
هذا النص قول الغزالي (بل الكتب والتصانيف ، كلها محدثة ، لم يكن شيء
منها في زمن الصحابة وصدر التابعين ، وإنما حدث بعد سنة مائة وعشرين ،
من الهجرة ، وبعد وفاة سعيد بن المسيب والحسن وخيار التابعين . بل كان
الأولون يكرهون كتب الأحاديث وتصنيف الكتب ، لئلا ينشغل الناس بها عن
الحفظ ، وعن القرآن وعن التدبر والتذكر ، وقالوا احفظوا كما كنا
نحفظ ^(٢) . ويشير إلى نحو من هذا « ابن حجر » فيقول (أعلم أن آثار النبي
صلى الله عليه وسلم ، لم تكن في عصر أصحابه ، وكبار تبعهم مدونة في
الجمامع ولا مرتبة لأموين ، أحدهما : أنهم كانوا في ابتداء الحال ، قد نهوا عن
ذلك كما ثبت في صحيح مسلم ، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم ،
ثانيهما : لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم ، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون
الكتابة ، ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار ^(٣) .
فهذه النصوص الثلاثة تشير إلى أن التدوين ، حدث أواخر عصر التابعين ،
وتكاد تجمع كلها على ذلك ، ولكنها تختلف في بيان السبب ، الذي من أجله
حدث التدوين في هذه الفترة بالذات ، فبعضها يلوح بالصمت حيال ذلك ، كما
رأينا ، وبعضها يشير إلى أن هذا حدث بدافع من الدولة ، خوف ذهاب العلم
بموت العلماء ، وجاء نتيجة لإشارة عمر بن عبد العزيز ، كما يفهم من عبارة
ابن دينار ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يبدو أن يكون هذا سبباً ظاهرياً لقيام

(١) السيوطي : تاريخ الخلفاء مقدمه ص ٢٠ سابقه

(٢) العراقي : الإحياء في علوم الدين ص ٧٩ ح ١ ط بولاق .

(٣) البخاري : هدى الساري مقدمة فتح الساري ص ٤ ط الشريعة

التدوين في هذه الفترة ، ولكن هناك أسباباً أعمق من هذا بكثير منها :

١ - كما أشرنا إليه آنفاً ذلك الذي يتعلق بقضية التطور الاجتماعي ، والرق الحضارى ، اللذين جدا على البيئة ، إثر انتقال العرب بعد الإسلام من طور البدولة إلى طور الحضارة ، ومن حياة غير مستقرة إلى حياة كلها أمن واستقرار ، ومن شظف وفقر ومسغبة في الجاهلية ، إلى ثراء وترف ونعومة في الإسلام .. وهذا الانتقال لا يحدث فجأة ، وإنما تدريجياً ، وعلى مراحل وفترات زمنية ، ليست بالقصيرة . ومن ثم يجب أن نضع في اعتبارنا أن التدوين ، لم يحدث فجأة وإنما حدث تدريجياً ، وتم على فترات ومراحل ، صاحبت تقدم القوم ورقمهم ، وسبق التدوين مراحل طويلة من الكتابة ، بل لسنا نشك في أن الكتابة كانت مرحلة أو خطوة من خطوات الترقى في عملية الرواية . يقول استاذنا الخولى (وتقدير اتجاه التطور التدريجى : نستطيع أن ندرك أن جمع المدونات إنما هو خطوة من خطوات الترقى في عملية الرواية ذاتها . فبعدما كانت مشافهة لا غير ، زادت واتسعت حتى استعين فيها بكتابة يتوصل بها إلى الحفظ ، ثم تمحى بعده تأثيراً بهذه الكراهية ، التى سمعناها ، ثم تتوافر عوامل رقى الكتابة ويسرها ، مع ازدياد المروى والمنقول بمضى الوقت ، فتكون في متفرقات أو طيارات ، ثم بازدياد رقى الكتابة ، وتقدم حركة التحديث والإقبال على المروى ، وكثرته أيضاً وتحقيقاً لرغبات سياسية واجتماعية ، تجمع هذه المتفرقات في صحف مرتبة ، تكون هى أول ما يظهر من الكتب في مادة من المواد وفاء لحاجة الحياة في تلك المادة ...)^(١) .

ب - ومنها أيضاً عامل آخر ، جاء نتيجة لهذه النقلة الجديدة التى انتقل إليها العرب ، وعن هذا التطور الاجتماعى ، والرق الحضارى ، فنصوص التاريخ ، تحدثنا أن العرب في هذه الفترة بالذات انصرفوا إلى حياتهم الجديدة هذه بترفها ولهاوها ، وعيشها تاركين العلم لغيرهم من الشعوب الأخرى

(١) أمين الخولى : حالك من أقس ترجمة مجربة حر ٣ ص ٥١٦ ح دار كتب المدينة ٢٠٠٢ و
محمد واحد .

كالموالي ، وفي هذه الفترة بالذات لوحظ سيطرة الموالي على العلم . عن عطاء قال (دخلت على هشام بن عبد الملك ، فقال هل لك بعلم علماء الأمصار قلت بلى ، قال فمن فقيه المدينة ، قلت نافع مولى بن عمر ١١٧ هـ ، وفقه مكة عطاء بن رباح ١١٤ هـ ، وفقه اليمن طلوس بن كيسان المولى ١١٦ هـ ، وفقه الشام مكحول - مات سنة بضع ومائة - ، وفقه الجزيرة ميمون بن مهران المولى ١١٧ هـ ، وفقه البصرة الحسن ١١٠ هـ وابن سيرين الموليان ، وفقه الكوفة ابراهيم النخعي ١١٧ هـ العري ، قال هشام لولا قولك عري لكادت بنفسى تخرج ^(١) .) وانتقال العلم إلى الموالي ، تضاعفت النزعة العربية التي كانت تكره التدوين والكتابة ، وتعتمد على الحفظ والذاكرة ، فتشجع الموالي على تدوين العلم ، وهذا ما فطن إليه أحد العلماء المحدثين ، حيث يقول (عندئذ تضاعفت النزعة العربية إلى حظر التدوين ، وصارت كتابة العلم أمراً لازماً ، ومما أكد الحاجة إلى تدوين السنن ، شيوع رواية الحديث ، وقلة الثقة ببعض الرواة ، وظهور الكذب في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأسباب سياسية أو اجتماعية ^(٢) . وعلى كل حال ، فمهما قيل عن تأخر تدوين العلم في الإسلام ، حتى القرن الثاني ، ومهما كثرت التفسيرات والتعليقات لذلك فإن الرواية الدينية ، لم تكن تصدر أول أمرها عن مصدر شفهي وحسب ، وإنما كانت تصدر كذلك عن مصدر مكتوب ، والأدلة على هذا كثيرة حسبنا منها :

- ١ - هذه الروايات الكثيرة ، التي نثر إلى أن بعض الصحابة استأذنوا النبي صلى الله عليه وسلم في كتب العلم ، فأذن لهم بذلك ، فكانوا يسجلون بعض ما يسمعون منه ، ويكتبونه فور صدوره ، كأبي شاة وغيره ^(٣) .

(١) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٢ و ٣ تحقيق محي الدين عبد الحميد . وانظر أيضاً مصطفى عبد الرزاق : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٤ ط الثانية .

(٢) مصطفى عبد الرزاق : المرجع السابق ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٣) مختصر جامع ياد العلم وفضله احتصار المحمدي ص ٣٥ .

ب - هذه الصحف التي وصلتنا مكتوبة ، ومنسوب كتابتها إلى بعض الصحابة ، كالصادقة صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص^(١) ، وصحيفة سعد بن عباد^(٢) ، وصحيفة جابر^(٣) . أضيف إلى هذه كله ما ذكر عن عبد الله بن عباس ٦٩ هـ ، من أنه كان يكثر الكتابة من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته في ألواح ، كان يحملها معه في مجالس العلم ، وأن أبا هريرة كان يكتب الحديث أيضاً . ولعل من أنصح الأدلة بيانا على هذا الرأي هذه الرواية (كتب عبد العزيز بن مروان إلى كثير بن مرة الحضرمي ، وكان أدرك سبعين بديراً أن يكتب إليه . بما سمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من أحاديثهم إلا حديث أبي هريرة فقد ذكر أنه عنده)^(٤) .

وصفة القول ، أن العلماء المسلمين ، أصحاب العلم النقل لم يقتصرُوا على المصادر الشفهية وحدها في تلقي العلم وأدائه ، وإنما عولوا أيضاً على المصادر المكتوبة ، على شرط أن تراجع على أصول من السماع ، ومن ثم كانت في مرتبة أقل من المصادر الشفهية .

وعرفوا الكتابة ودونوا بعض أخبارهم ، سواء الأدبية أم الدينية ومن ثم ، فإن رواية الخبر الديني ورواية الخبر الأدبي ، لم تصدرا عن مصادر شفهية وحسب ، وإنما أيضاً عن مصادر مكتوبة ، وإن كان ذلك بقلّة .

وبعد أن عرفنا كيف نشأت الرواية وتطورت ، إلى أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول ، وبعد إشارتنا العابرة إلى مصادرها ، يحسن بنا أن نعرف شيئاً عن مراحل سيرها وانتقالها ، وهذا موضوع الفصل التالي .

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ج ٧ ص ١٨٩ ط ليدن .

(٢) ابن الأثير : أمد القلة ج ١ ص ٢٣٣ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ج ٢ ص ٢١٦ .

(٤) المرحوم السابق ج ٧ ص ١٥٧ وانظر هذا كله في علم الحديث ومعضمه لصحبي (صاح) ص

١٧ ٢٣ ط دمشق ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .

الفصل الثالث

مراحل رواية الخبر وشروطها

نعني بمراحل الرواية هنا ، طرق سير الرواية ، وانتقالها من رلو إلى آخر ، وخاصة بعد أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول .

وكما لاحظنا أن الرواية لا تتم ، إلا بعد مرور الخبر بعدة مراحل أو طرق ، تبدأ باستقباله من مصدره ، الذي صدر عنه ، ثم تسجيله وحفظه ثم ضبطه ، وأدائه بعد ذلك ، أما إلى الذاكرة مباشرة ، أو إلى صحيفة يستعان بها على وصوله إلى الذاكرة . وهذه الطرق أو المراحل ، التي يقطعها الخبر أثناء الرواية ، تنحصر في ثلاث مراحل ، هي التحمل ، والضبط ، والأداء . ولما كان الضبط لا غناء عنه في التحمل ، والأداء ، جاز لنا أن نتصور أن مراحل الرواية مرحلتين وحسب ، أو بالأحرى يمكن حصرها في هاتين المرحلتين ، التحمل ، والأداء . وعلى كل حال فالتحمل أخذ ، والأداء إعطاء ، والتحمل أخذ والمؤدى معط . ويلاحظ على الراوى في التحمل ، أنه مجرد جهاز استقبال ، وتسجيل يسمع ما يقال ، ثم يلتقطه ، ويسجله بأمانة فهمته في هذه المرحلة ، تنحصر في الاستقبال والتسجيل ، وهو بهذا الاعتبار قابل لفاعل ، متأثر لا مؤثر ، ولكن يلاحظ عليه في الأداء أنه مرسل ، وهذا الإرسال لا يتم عفواً وفجأة ، وإنما تسبقه فترة يضبط فيها ما تحمله ، وحفظه ، حتى يؤديه أداء صحيحاً . وعلى هذا فهو فاعل لا قابل ، مؤثر لا متأثر ، وهو أيضاً بهذا الاعتبار حامل مؤد ، حامل بالنسبة لما فوقه ، ومؤد بالنسبة لما تحته . وعلى كل حال ، فمراحل الرواية ، لا تخرج عن التحمل والأداء . وهذا الحكم يمكن انطباقه على الرواية عامة ، والعلمية الإسلامية بصفة خاصة ، مع فارق بسيط ، هو أن الرواية العلمية الإسلامية ، لا تحرك مرحلتى التحمل والأداء دون ضابط ، ولكنها تشترط لصحة التحميل شروطاً ، ولصحة الأداء شروطاً كذلك . وما دنا قد وضعنا نصب أعيننا ، تسليط الأنواء على الرواية العلمية

في بحثنا هذا ، فمن الواجب علينا إذن أن نتعرض لهذه الشروط ، التي يشترطها علماء الرواية الإسلامية لصحة التحمل والأداء ، وخاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين . ومن الأنسب قبل أن نتعرض لذكر هذه الشروط أن نشير إلى أنها جميعاً ، تدور حول شيئين الراوى والمروى ، ومن ثم وجب علينا مراعاة ذلك عند حديثنا عنها وتقسيمها إلى قسمين :

- أ - شروط تتعلق بالراوى .
- ب - شروط تتعلق بالمروى ، ولنبدأ بالقسم الأول منها :

أولاً - شروطهم في الراوى عند التحمل والأداء :

يشترط العلماء المسلمون في الراوى ، لصحة التحمل والأداء ، شروطاً كثيرة ، وهذه الشروط على تعددها وكثرتها ، تدور حول أربعة أقطاب ، هي : دين الراوى ، سنه ، عدالته ، ضبطه ، وسنحاول أن نتعرض لكل قطب منها بشئ من الأسهاب والتفصيل .

١ - دين الراوى : يستحب في الراوى وقت التحمل ، أن يكون مسلماً ، لأن أول أسس الإسلام التكليف ، أضف إلى هذا أنه يروى أخباراً دينية ، تتصل غالب الأمر ، بدينه الإسلامى ، فكيف يؤمن على غير المسلم ، أن يروى مثل هذه الأخبار . يقول الفزائى : (ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل لأنه منهم في الدين ، وإن كانت تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ^(١)) . هذا بالنسبة للتحمل ، أما بالنسبة للأداء ، فلا يستحب في الراوى ، أن يكون مسلماً ، وإنما يجب توافر ذلك فيه ، وإلا بطلت ، روايته ولا يصح أدائه . وهذا لأنه في التحمل ، يأخذ دون أن يعطى ، ويؤثر دون أن يؤثر ، أما في « الأداء » ، فإنه يعطى دون أن يأخذ ، ويؤثر دون أن يتأثر ، أضف إلى هذا أنه في التحمل غالباً ما يكون ظاهراً ، أما في الأداء ،

(١) الفزائى : استغنى في علم الأصول ص ٢٠٠ ط مطبعة محمد ١٩٧٧

فغالباً ما يكون أستاذاً ، ودور الأستاذ غير دور الطالب . فشرطهم في الأداء بالنسبة للدين أقوى وأشد من شرطهم في التحمل . وهذا لأن الأداء يحتاج إلى عقل ، وضبط وفطنة ، أكثر من التحمل ولأن فيه إرادة وفاعلية ، ومن ثم لا يصح للراوى أن يكون كافراً أو غير مسلم ، أما إذا أسلم فيصح أدائه . يقول عثمان بن عفان في النصرائى والصبى ، والملوك ، يشهدون على شهادة ، فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ، ويحتمل هذا ، ثم يشهدون بأنها جائزة^(١) . وإلى هذا رأى يذهب كثير من العلماء^(٢) . وعلى كل حال ، فإذا كان هذا الحكيم ، ينطبق على الشهادة ، فمن باب أولى انطباقه على الرواية ، لأنهم كما أشرنا قرنوا الخبر بالشهادة .

وإجمال القول : أن الإسلام شرط جوهرى يجب أن يتوافر في الراوى ، وعلى وجه الخصوص عند الأداء ، ويستحب ذلك في التحمل . ولنتنقل بعد ذلك إلى شرط ثان .

٢ - السن : في أى سن يصح للراوى أن يتحمل الخبر ؟ وفى أى سن يصح له أن يؤديه ؟ شغلت مسألة سن الراوى ، عند التحمل والأداء بال كثير من علماء الرواية في القرنين الثانى والثالث ، ويظن أنهم لم يتفقوا على رأى فى ذلك^(٣) . ويصور لنا هذا الاختلاف أدق تصوير ، وأصححه ، صاحب الكفاية ، فيقول : (وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة ، وقال غيرهم ثلاث عشرة سنة ، وقال جمهور العلماء يصح السماع لمن دون ذلك ..)^(٤) . ويبدو أن هذا الاختلاف في سن الراوى عند التحمل ، اختلاف يبنى ، مردد أن كل بيئة علمية كانت تضع حداً للسماع يخالف البيئة الأخرى . قال موسى ابن هارون - القرن الثالث - (أهل البصرة يكتبون لعشر سنين ، وأهل

(١) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٧٦ ط الهند .

(٢) المرجع السابق والصحيحة .

(٣) الخطيب البغدادي : الجامع لأخلاق الراوى وآداب السمع محضوط ورقة ٧١ ٧٣

(٤) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٥٤ ط الهند .

الكوفة لعشرين ، وأهل الشام لثلاثين)^(١) . وعلى كل حال فجوهر القضية ، دور حول هل يجوز للراوى التحمل قبل البلوغ أو بعده ؟ فبعضهم يميز ذلك ببل شلوغ استناداً إلى أن الناس قبلوا رواية أحداث الصحابة ، دون فرق بين ما تحملوه وقت البلوغ أو بعده^(٢) .

يقول صاحب المستصفى (وعلى ذلك درج السلف والخلف من إحصار النسيان مجالس الرواية ، ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه في الصغر)^(٣) . وعلى العكس من هذا يشترط بعضهم ، لصحة التحمل البلوغ ، ويدعو أن هذا كان غالباً على السلف من التابعين ، فالخطيب البغدادى يقول : (قل من كان يكتب الحديث ، على ما بلغه في عصر التابعين وقریباً منه إلا من جاوز حد البلوغ ، وصار في عداد من يصلح لمجالسة العلماء ، ومذاكرتهم وسؤالهم)^(٤) . هذا بالنسبة للتحمل . أما بالنسبة للأداء فإن شرطهم في السن أقوى وأشد ، لأن الراوى في هذه المرحلة يمثل دور الأستاذ لا دور الطالب ، وتؤخذ قوله على أنها القول الحق ، ومن ثم كان التشدد والاحتياط في سنه ، حتى أن أكثرهم اشترطوا لصحة الأداء البلوغ . يقول صاحب الكفاية : (فأما الأداء بالرواية ، فلا يكون صحيحاً يلزمنا العمل به إلا بعد البلوغ ، ويجب أن يكون الراوى وقت الأداء عاقلاً مميزاً)^(٥) . ويدعو أن صاحب الكفاية ، يعبر بهذا عن رأى علماء القرنين الثانى والثالث ، فقد أورد عدة روايات ، يرجع أكثرها إلى علماء هذه الفترة ، تدل على أنهم كانوا يشترطون لصحة الأداء البلوغ ، منها : أن شعبة بن الحجاج - أحد علماء النقد الدينى في القرن الثانى ، كان يقول :

(١) عباس : الإلحاح إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع بلب متى يستحب سماع الطالب ، ومنى بفتح سماع القصور . ميكرو فيلم معهد المخطوطات العربية .

(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٣١ - ٣٢ ط الهد .

(٣) الفرائى : المستصفى ص ١٠٠ ج ١ .

(٤) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٥٤ ط الهد .

(٥) المراجع السابق ص ٧٦ .

« خذوا العلم من المشتهرين »^(١) . ومنها أيضاً ، قول ابن عون أحد علماء النقد الديني ، في هذه الفترة : « لا نكتب الحديث ، إلا عن كان معروفاً عندنا بالطلب »^(٢) . فهم يشترطون إذن في المؤدى ، أن يكون مشهوراً بطلب الحديث ، وهذا يحتاج لفترة زمنية ليست بالقصيرة ، وأظنها تتجاوز حد البلوغ بزمان . وعلى كل حال فإن علماء هذه الفترة لم يتفقوا على سن عديد للراوى ، سواء في التحمل أم الأداء ، وإن اشترطوا في الأداء البلوغ ، ويظن أنهم راعوا في هذه القدرة على التمييز والضبط ، فمن توافرت فيه هذه الصفة صح له التحمل حتى ولو كان طفلاً ، يقول صاحب المستصفي : (وأما إذا كان طفلاً مميزاً عند التحمل بالغا عند الرواية ، فإنه يقبل لأنه لا خلل في تحمله ولا في أدائه)^(٣) .

وبلغ الأمر ببعضهم ، أن جوز عند الأداء ما يجوز عند التحمل ، أى أجاز لمن تحمل الحديث في سن ، أن يؤديه في السن نفسه ، بشرط أن يكون عاقلاً مميزاً . سئل أحمد بن حنبل - القرن الثالث - عن سماع الصغير متى يصح فأجاب (إذا عقل ، وسئل عن اسحاق بن اسماعيل ، وقيل له إنهم يذكرون أنه كان صغيراً ، فقال قد يكون صغيراً مضطرباً ، قيل فالكبير وهو لا يعرف الحديث ، ولا يعقل ؟ قال إذا كتب الحديث فلا بأس أن يرويه^(٤)) . ولنتقل بعد ذلك إلى شرط ثالث من شروطهم في الراوى .

٣ - العدالة : يشترط في الراوى سواء في التحمل أم الأداء أن يكون عدلاً ، ويعرف المتأخرون العدالة ، بأنها صفة تلزم صاحبها المحافظة على أواصر الدين ، ونواحيه والعرف ، والعادات والتقاليد . والعدالة بهذا المفهوم تتصل بدين الراوى وأخلاقه . يقول الغزالي (والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس ، تحمل على ملازمة

(١) المرجع السابق ص ١٦١ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

(٣) الغزالي : المستصفي ج ١ ص ٦٢ ط الهند .

(٤) المعطي البضادي : الكفاية ص ٦٢ ط الهند .

التقوى والمروعة جميعاً ، حتى تحصل ثقة في النفوس بصدقه ، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعاً عن الكذب^(١) . ويدعو أن المتقدمين ، والسلف من الصحابة والتابعين ، قد فهموا العدالة هذا الفهم ، الذي عبر عنه المتأخرون ، وإن لم يستعملوا عبارة المتأخرين ، لأنهم لم يكونوا يدققون كثيراً في المصطلحات ، وإنما كان حسبهم التطبيق العمل والميل في بعض الأوقات إلى الإشارة الاصطلاحية . ولعل خير ما يصور لنا هذا الفهم التطبيقي العملي للعدالة عندهم ، قول إبراهيم النخعي أحد التابعين عنهم (كانوا إذا أدخلوا عن الرجل نظروا إلى صلاته وإلى هيئته وإلى سته ..)^(٢) .

أضف إلى هذا أن مفهوم العدالة ، وإن كان واحداً عند المتقدمين والمتأخرين ، فإن تعريفها تدرج على مر العصور والأزمان ، حتى منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، فهذا الحسين بن علي ، يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله (من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو من كملت مروءته وظهرت عدالته ، ووجب أخوته وحرمت غيبته)^(٣) . وينتقل هذا المفهوم إلى الصحابة والتابعين وأتباعهم ، ومن بعدهم ، ولكن بتعبير آخر . يقول الزهري (سمعت سعيد بن المسيب يقول : ليس من شريف ولا عالم ولا ذى سلطان ، إلا وفيه عيب ، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه ، من كان فضله أكثر من نقصه ، وهب فضله لنقصه)^(٤) .

ثم نحس بعد ذلك بأن مفهوم العدالة بدأ يتحدد إلى حد ما في أواخر القرن الثاني ، وخاصة عند الشافعي ، إذ يعزى إليه قوله في هذا الصدد : (لا أعلم أحداً أعطى طاعة الله حتى لم يخلطها بمحسنة ، إلا يحى بن زكريا عليه السلام ، ولا عصي الله فلم يخلط بضاعة فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل ،

(١) الغزالي : المستغنى من ١٠٠ ج ١ - قس ط السابقة .

(٢) ابن أبي حاتم : المبرج والتعديل ج ١ ص ٢٧ ط المفيد .

(٣) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٧٨ ط المفيد .

(٤) الترمذی : المعجم ص ٧٩ .

وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح^(١) . ولكن ما إن يأت القرن الثالث ، حتى يكون هذا المفهوم ، وغيره من المفاهيم قد وضحت للأذهان واتخذت شكلا اصطلاحياً ثابتاً ومعدداً ، فهذا ابن المبارك أحد علماء النقد الديني في القرن الثالث ، يسأل عن العدل فيجيب (من كان فيه خمس خصال : يشهد الجماعة ، ولا يشرب هذا الشراب ، ولا تكون في دينه خربة ، ولا يكذب ولا يكون في عقله شيء)^(٢) . والعدالة بهذا المفهوم ، صفة تتصل بدين الراوى وأخلاقه ، فلا يكفي في الراوى أن يكون مسلماً بالفاء ، وإنما يجب أن يكون متديناً ورعاً ، وليس هذا فحسب ، بل حسن السيرة والخلق . ولنتقل بعد ذلك إلى شرط رابع من شروطهم في الراوى لصحة التحمل والأداء .

٤ - الضبط : لا يشترط هؤلاء العلماء في الراوى لصحة التحمل والأداء القدرة على التمييز فحسب ، وإنما القدرة على الضبط أيضاً . ومعنى الضبط في اصطلاحهم : « مراجعة ما حفظه الراوى وفهمه فهماً دقيقاً . سواء أكان مصدره في ذلك المصدر أم الكتاب »^(٣) . ويدخل في الضبط بهذا المفهوم القطعة والدراية بالمروى . وعلى هذا يفرقون ، بين الصلاح والورع ، وصحة الرواية ، فقد يكون الراوى ورعاً صالحاً تقياً ، ومع هذا لا تجوز روايته ، لأنه يروى عن غفلة أو ليست له دراية وفتنة بالمروى . يقول ربيعة بن عبد الرحمن أستاذ مالك (إن من إخواننا من نرجو بركة دعائه ، ولو شهد عندنا يشهادة ما قبلناها)^(٤) . ويقول مالك قولته المشهورة التي يحدد فيها من لا يصلحون للرواية ، ويكون من بين هؤلاء ، رجل يكذب في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو رجل له فضل وصلاح وعبادة لا يعرف ما يحدث به^(٥) ، هذا بالنسبة للتحمل . أما بالنسبة للأداء ، فيبدو أن شروطهم في الضبط كان أقول وأشد منه في التحمل ، وتحضرنى هنا قولة لأحمد بن حنبل ، تصور لنا

(١) المرجع السابق والصحيفة .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٧٩ .

(٣) السيوطي : تدريب الراوى تحقيق عبد الوهاب عبد المنطير ص ١٩٧ « المعنى فحسب » .

(٤) المرجع السابق والصحيفة .

هذا الموقف المتشدد من الأداء أدق تصوير وأبرعه . يقول (الحديث شديد سبحانه الله ما أشده ، يحتاج إلى ضبط ذهن لا سيما إذا أراد أن يخرج منه إلى غيره)^(١) ، ويسأله بعض الحاضرين : ماذا تعنى بقولك يخرج منه إلى غيره ، فيجيب إذا حدث ، ويقول : « إذا لم يحدث مستور فإذا حدث خرج منه إلى غيره » . ويشير إلى نحو من هذا عبد الرحمن بن مهدي ، أحد علماء النقد الديني في القرن الثالث ، فيقول (يحرم على الرجل أن يروي حديثاً في أمر الدين ، حتى يتقنه ، ويحفظه ، كالآية من القرآن وكاسم الرجل)^(٢) .

وإجمال القول : أن الاسلام ، والقدرة على التمييز ، والعدالة والضبط شروط أربعة ، يشترطها علماء الرواية الإسلامية في الروى لصحة التحمل والأداء ، ولهم أيضاً شروط في المروى ، لصحة التحمل والأداء يحسن بنا أن نلم بها إلاماً سريعاً .

ثانياً : شروطهم في المروى لصحة التحمل والأداء

١ - في التحمل :

يشترط العلماء في المروى عند التحمل ، شروطاً كثيرة لعل من أهمها : أن يكون ذا مصدر شفهي : وحجتهم في هذا ، كما أشرنا ، وكما سنرى ، أن العلم الإسلامي ، أساسه السماع واللقاء والاتصال المباشر ، بين طالب العلم والعالم ، ولأن الخبر كالشهادة لا يثبت إلا عن رؤية أو سماع . ومن ثم كرهوا الأخذ عن الصحيفة ، أو الكتاب ، لأنه عرضة للتغيير والتحريف ، والنسخ والإزالة . وكان أكثر القدماء كما أشرنا ، والسلف على وجه الخصوص ، لا يتحدثون في تلقى العلم وأدائه إلا بالمصادر الشفهية . يقول مالك (أدركت بهذا البلد رجالاً من بنى المائة ونحوها ، يحدثون الأحاديث لا يؤخذ عنهم ليسوا

(١) انرجع السابق ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) انرجع السابق ص ١٦٦ . ط .

بأئمة^(١) ، ويسأله ابن وهب ، وغيرهم دونهم في السن فيجيب : « نعم ويجب أن يكون علمه مأخوذاً عن العلماء لا عن الصحف » . ويذهب إلى نحو من هذا كثير من علماء الرواية ، وخاصة في القرن الثاني . غير أن الكتابة له شاعت في البيئة العلمية أواخر هذا القرن ، أسرع كثير من العلماء في هذه الفترة يضعون شروطاً للرواية عن الصحيفة أو الكتاب ، ولا بأس من الإشارة هنا إلى أهم هذه الشروط :

١ - الحفظ :

يشترط علماء الرواية للأخذ عن الكتاب ، أو الصحيفة الحفظ . ومعنى ذلك أن يكون الراوى حافظاً ما في الكتاب أو الصحيفة ، التي يحدث منها ، لأن شرط « العلم » الحفظ ، سواء أكان المصدر في ذلك شفهاً أم مكتوباً . يقول « هشيم » أستاذ أحمد : (من لم يحفظ الحديث ، فليس من أصحاب الحديث)^(٢) . ويقول قائل لملك : (الرجل يخرج كتابه وهو ثقة ، فيقول : هذا سمعته إلا أنه لا يحفظه ، قال : لا يسمع منه) . ومن شروطهم في الرواية عن الكتاب أيضاً :

٢ - المقابلة وتصحيح الكتاب :

يشترط علماء الرواية لصحة الأخذ والتحمل عن الكتاب معارضته أو مقابلته على أصول من السماع ، ولقد كان السلف من التابعين يتمسكون بهذا الشرط ، ويتشبهون به غاية التشبث ، فهذا عروة بن الزبير - أحد التابعين - يقول لابنه هشام : (كتبت ... ؟ فيجيبه « نعم » ، فيسأله : عرضت فيقول لا ، فيجيبه : لم تكتب)^(٣) . ولقد بلغ الأمر ببعضهم أن شبه الكتابة ، دون

(١) المرجع السابق ص ٢٧٧ بالمد .

(٢) عياض : الإلحاح باب في التغير بالكتاب والمقابلة والشكل - ميكروفيلم معهد المخطوطات العربية .

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المصنفات ص ٣٨ ط الأول .

معارضة بدخول المرحاض دون استئجاز . يقول يحيى بن كثير - القرن الثالث - (الذي يكتب ولا يعارض مثل الذي يدخل الخلاء ولا يستجىء)^(١) ومن دقيق هذه الشروط أيضاً لصحة الرواية من الكتاب :

٣ - الضبط واحذاء الأصل :

أى ضبط ما فى الكتاب ، وإزالة ما به من أغلاط ، بمراجعته على أصل صحيح ، حتى يصير فى حالة صالحة للرواية . يقول الشافعى : (إذا رأيت الكتاب فيه إلحاق ، وإصلاح فأشهد له بالصحة)^(٢) . ويقول حماد بن سلمة لأصحاب الحديث (وبحكم غيروا وقيدوا واضبطوا)^(٣) . ولقد تمسك بعضهم ، بهذا المطلب ، لدرجة أنه أجاز تغيير اللحن والخطأ فى المروى : يقول الأوزاعى : (لا بأس بإصلاح الخطأ واللحن والتحريف فى الحديث)^(٤) .

وإجمال القول : أن علماء الرواية اشترطوا فى المروى أثناء التحمل ، أن يكون ، ذا مصدر شفهي لا مكتوب ، وأن لا يروى عن مصدر مكتوب ، إلا بشروط منها : أن يكون الراوى حافظاً لما فى الكتاب ، وأن يراجع كتابه على أصول صحيحة من السماع ، وأن يضبط ويصحح ما به من أغلاط . وهذه الشروط تتعلق بالراوى عند التحمل . أما بالنسبة للأداء ، فإن لهم شروطاً أيضاً فى المروى .

ب - شروطهم فى المروى لصحة الأداء

من أهم هذه الشروط :

أن يؤدى المروى بلفظه : يشترط كثير من العلماء فى المروى أن يؤدى بلفظه كما سمع ، وقت التحمل . وحجتهم فى هذا قول النبى صلى الله عليه

(١) المرجع السابق والصحيفة .

(٢) الخطيب البغدادى : الكتابة ص ٢٤١ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٣ .

(٤) المرجع والصحيفة .

وسلم : « نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فآدى كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع ... »^(١) ، ونمكسوا بهذا الشرط ، وتشبثوا به إلى درجة يمكن أن توصف بالتشدد ، ولعل من أهم مظاهر هذا التشدد قولهم :

١ - لا يجوز زيادة حرف على حرف ، أو إبدال كلمة مكان أخرى . ولعل خير من عبر عن هذا الموقف التشدد أصبح تعبير وأدقه ، الأعمش حيناً قال : (كان هذا العلم عند أقولم ، كان أحدهم يخر من السماء ، أحب إليه من أن يزيد فيه ولو أوفاء أو الفأ أو دالا ، وأن أحدكم اليوم يحلف على السمكة أنها سمينة وإنها لمهزولة)^(٢) . وكذا قولهم :

ب - لا يجوز تغيير اللحن في الحديث : لقد بلغ تشدد بعضهم في الأداء أن طالبوا الراوى أو يروى الخبر كما سمعه ، بلحونه وأغلاطه ، ومن ثم لم يجوزوا تغيير اللحن أو الخطأ في المروى ، وحسب الراوى في رأيهم صدق النقل لا صحته . عن أشعث قال : « كنت أحفظ عن الحسن وابن سيرين والشعبي ، فأما الحسن والشعبي فكانا يأتیان بالمعنى ، وأما ابن سيرين ، فكان يحكى صاحبه حتى يلحن »^(٣) . ويبدو أن هذه كانت عادة كثير من أعلام النقد الدينى ، يقول أحمد بن شعيب النسائى (لا يعاب اللحن في الحديث ، وقد كان إسماعيل بن أبى خالد يلحن وسفيان ، ومالك بن أنس وغيرهم من المحدثين)^(٤) .

وإذا كانت هذه عادة كثير من أعلام النقد الدينى ، فإن بعضهم كانوا على النقيض من ذلك ، يطالبون باصلاح اللحن والخطأ في المروى « سأل رجل الأعمش أن ابن سيرين ، يسمع الحديث فيه اللحن ، فيحدث به على لحنه .. » ، فأجابه : « إن كان ابن سيرين يلحن ، فإن النبى لم يلحن

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٣) المرجع السابق ص ١٨٦ .

(٤) المرجع السابق والمصحفة .

فقوموه»^(١). ومما يعزى إلى الأوزاعي قوله (أعزبوا الحديث ، فإن القوم كانوا عرباً)^(٢). وعلى كل حال فالفرق الذى يتمسك ببقاء اللحن فى المروى ، يحافظ على أمانة النقل وصدقه لا صحته ، أما الفريق الآخر الذى يطالب باصلاح اللحن والخطأ فى المروى ، فإنه يحافظ على صحة الأداء وسلامته ، وكل مصيب فى رأيه ، وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على إحساسهم بأهمية المروى وقداسته ، إلى هذه الدرجة التى رأيناها من التشدد فى الأداء ، والتى أشرنا إلى بعض مظاهرها ، ومنها أيضاً قولهم :

ج - يجب اتباع المحدث على لفظه وإن خالف اللغة الفصيحة :

من مظاهر تشدد القوم فى الأداء وخاصة أولئك الذين اشترطوا أن يؤدى المروى بلفظه مطالبهم الراوى المحافظة على لهجة الحديث ، ولغته التى سمعها من فم المحدث ، وإن كانت مخالفة للغة الفصيحة . يقول : أبو عبيد القاسم بن سلام لأهل الحديث لغة ولأهل العربية لغة ، ولغة أهل العربية أقيس ولا تجد بدأ من اتباع لغة أهل الحديث من أجل السماع^(٣) . والذى يدل على صحة قول « أبى عبيد » هذه الروايات العديدة ، التى وردت عن السلف من الصحابة ، والتابعين والتى تشير إلى أنهم كانوا يقفون من المروى هذا الموقف نختزىء منها هذا المثال :

عن أبى هريرة : عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا قلت لأخيك يوم الجمعة والامام يخطب أنصت فقد لحنيت »^(٤) ، يعلق أبو الزناد على هذه الرواية بقوله : « هذه لغة أبى هريرة إنما هو لغوت » . والأمثلة على ذلك كثيرة ولكن حسبنا هذا المثال .

(١) المرجع السابق ص ١٩٤ .

(٢) المرجع السابق والصحيحة .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨١ .

وعلى كل حال : فإذا كان بعض العلماء كما رأينا ، يشترطون في المروى أن يؤدي بلفظه كما تحمله الرواية ويشددون في ذلك غاية التشدد ، فلا يجيزون تغيير حرف مكان حرف ، ولا تقديم كلمة على أخرى ، ويبلغ بهم هذا التشدد أقصاه ، فيقولون على لفظ الخبر كما سمع من المحدث ، بأغلاطه ولحونه ، ولهجة التي نطق بها ، وإن كانت مخالفة للغة الفصيحة ، فإن بعضاً آخر لم يتمسكوا بهذا كله ومن ثم ، لم يجيزوا الرواية بالمعنى ، واحتجوا على هذا بأخبار ، وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وبفعل السلف ، من الصحابة والتابعين^(١) . ولكن من جوز هذه الرخصة لم يترك المسألة دون ضابط ، بل قصر ذلك على العالم الفقيه ، الذي مارس النصوص ممارسة طويلة ، أكسبته خبرة ودراية بمعانيها ، وخصائص العربية في التعبير ، ومن ثم ، فالجاهل بذلك ، ليست هذه الرخصة حقاً له . يقول الغزالي : (نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ ، حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ، ودقائق الألفاظ ، أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل ، والظاهر والأظهر والعام والأعم ، فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة ، وجمهور الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه ..)^(٢) . ونحن إذن بالنسبة للمروى ، عند الأداء أمام فريقين : فريق ، يتمسك بلفظ المروى ، وفريق ، لا يتمسك بهذا ، ويجيز الرواية بالمعنى ، ولكنه يقصر ذلك على العالم الخبير بمدلولات الألفاظ ، وخصائص العربية في التعبير . ويصور لنا إختلاف الفريقين صاحب الكفاية فيقول معبراً عن رأى كل منهما (قال كثير من أهل السلف والتهجرى في الحديث لا يجوز الرواية بالمعنى ، بل يجب مثل تأدية اللفظ بعينه من غير تقديم ولا زيادة ولا حذف وقد ذكر عن بعض السلف ، أنه كان يروى الحديث على المعنى ، إذا علم المعنى وتحققه . وقال جمهور الفقهاء يجوز للعالم بمواقع الخطاب ، ومعاني الألفاظ رواية الحديث على المعنى ، وليس بين أهل العلم خلاف على أن ذلك

(١) محمد بن خلاد الرمهرزي : المحدث المتامل بين الروى والروى الخرز السليح مصو . عو
ميكرو فيله معهد إحياء المخطوطات العربية باب من نقل بقباع المخطوط .

(٢) الغزالي : المستصفى ص ١٠٧ ج ١ .

لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام^(١) .

ومهما يكن من شيء ، فالذى يعنينا من هذا كله ، هو أن اختلاف القوم في كيفية أداء الروى ، دليل على إحياسهم بقيمة الروى ، وأمانة النقل والأداء ، فالفريق الذى يتمسك باللفظ ، يحافظ كما أشرنا على أمانة النقل ، وصدقه . ويتشدد في هذا المطلب غاية التشدد ، أما الفريق الثانى : الذى يبخش الرواية بالمعنى ، فقد كان أفعه أرحب بكثير من أفق الفريق الأول وكان أصح وأصوب منه رأياً ، لأنه عندما أجاز الرواية بالمعنى ، قصر ذلك على العالم الخبير بمبدلولات الألفاظ ، وعصائص العربية في التعبير ، فكأنه ضمن بذلك الدقة في النقل ، والأمانة في الأداء أو بالأحرى ضمن صدق النقل وصحته .

وصفوة القول :

أن هذه هى شروط القوم لصحة التحمل والأداء ، لاحظنا أنها تنور حول شيئين ، الراوى والروى ، وهذا لأنه لا تحمل ولا أداء ، بلا راو أو مروى . ومن حسن الحظ أن « الشافعى » الذى يمثل نهاية القرن الثانى ، وبداية القرن الثالث ٢٠٤ هـ ، جمع لنا هذه الشروط كلها تقريباً في قوله : (ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها : أن يكون من حدث به ثقة في دينه ، معروفاً بالصدق في حديثه عاقلاً بما يحدث ، عالماً بما يحيل معانى الحديث من اللفظ ، أو أن يكون ممن يؤدى الحديث ، بحروفه كما سمعه ، لا يحدث به على المعنى لأنه إذا حدث على المعنى ، وهو غير عالم بما يحيل معناه ، لم يتر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، وإذا أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه إحاطته للحديث ، حافظاً إن حدث من حفظه ، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه ، إذا أشرك أهل الحفظ في الحديث ، وافق حديثهم ، بريئاً من أن يكون مدلساً يحدث عن لى ما لم يسمع منه ويحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بما يحدث الثقات خلافة .. »^(٢) .

(١) الخطيب : الكفاية ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ط لندن .

(٢) الشافعى : الرسالة ص ٩٩ ط مصطفى محمد .

وعلى كل حال فما دما قد عرفنا شروط القوم لصحة التحمل والأداء ،
وأشرنا إلى أن « الشافعي » ، قد جمع لنا أكثر هذه الشروط في عبارته
السابقة ، يحسن بنا أن نتقل بعد ذلك لمناقشة هذه القضية : هل نظر القوم
إلى التحمل على أنه مرتبة واحدة ؟ وهل نظروا إلى الأداء هذه النظرة أيضا ؟ .

لم ينظر القوم كما سنرى إلى التحمل ، على أنه مرتبة واحدة ، وكذلك لم
ينظروا إلى الأداء هذه النظرة ، وإنما رتبوا التحمل مراتب ودرجوه درجات ،
وكذا فعلوا بالنسبة للأداء حيث جعلوا لكل مرتبة من مراتب التحمل ما
يقابلها عند الأداء .

فما مراتب التحمل ؟ وما مراتب الأداء ، . هذا ما سنحاول الإجابة عنه
في الفصل الآتي :

الفصل الرابع

مراتب التحمل والأداء

ذكرنا أن مراحل الرواية ، تنحصر غالب الأمر في مرحلتين أولاهما : التحمل ، وثانيهما الأداء ، واثبتنا أخيراً إلى أنهم لم ينظروا إلى التحمل على أنه مرحلة واحدة ، أو مرتبة واحدة ، وكذلك لم ينظروا إلى الأداء هذه النظرة ، وإنما رتبوا التحمل مراتب ودرجوه درجيات ، وكذا فعلوا بالنسبة للأداء حيث جعلوا لكل مرتبة من مراتب التحمل ، ما يقابلها عند الأداء . والذي أدى بهم إلى هذا أنهم طالبوا الراوى أثناء الأداء ، أن يبين لهم كيف تحمل الخير ، وكيف نقل إليه ، هل سماعاً ؟ أو قراءة ؟ أو إجازة ؟ . سأل سائل مالك بن أنس - القرن الثاني - ، عن أصح السماع ، فقال : (قراءتك على العالم ، أو قال على المحدث ، ثم قراءة المحدث عليك ، ثم أن يدفع إليك كتابه فيقول أرو هذا عنى)^(١) . ويعزى إلى يحيى بن سعيد القطان - القرن الثاني - قوله : (ينبغي للرجل أن يحدث الرجل كما سمع فإن سمع ، يقول : حدثنا ، وإن عرض ، يقول : عرضت ، وإن كان إجازة ، يقول أجاز لي)^(٢) . ويبدو أن طرق تلقى العلم وأدائه ، عند علماء الرواية ، وعلى وجه الخصوص في القرن الثاني الهجرى ، لم تكن تخرج عن هذه الطرق الثلاث أى ، السماع ، والقراءة ، والأجازة ، كما تشير هذه النقول وغيرها ، وهذا بالرغم من إضافة بعضهم إلى هذه الطرق المناولة والوجادة^(٣) . ويظن أن هاتين الطريقتين من طرق التلقى ، لم تعرفا إلا في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث^(٤) ، أى حينما طفت الكتابة وانتشرت ، وأصبحت وسيلة ضرورية من وسائل حفظ العلم وأدائه ، ومن ثم

(١) الخطيب البغدادي : الكتابة ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ط الهند .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٨ - ٣٠٠ .

(٣) المرجع السابق والمصنف .

(٤) ١ (ابن الصلاح مقدمته في علوم الحديث ٧٩ - ٨٦ ط الهند .

ب) تدريب الراوى للسيوطي ٢٦٨ و ٢٨٢ تحقيق عبد الرحمان عبد الطيف .

استقر الرأي أخيراً في القرن الثالث على هذه الطرق الخمس ، واعتبر القوم مراتب التحمل والأداء خمساً لا غير . ولكن بعض المتأخرين فرعوا على هذه الأصول الخمسة وأضافوا إليها طرقاً و مراتب أخرى كالاعلام والمكاتبه والوصية ، وأنكر بعضهم ذلك واعتبر المكاتبه نوعاً من الإجازة^(١) ، ولم يعترف بعضهم بالاعلام كطريقة صحيحة لتلقي العلم ، وأدائه وكذا الوصية^(٢) . وبين ثم يرجع لدينا أن مراتب التحمل والأداء خمس لا غير ، وخاصة عند هؤلاء المتقدمين - في القرون الثلاثة الأولى - ، أو إذا توخينا الدقة في التعبير قلنا ، كانت هذه المراتب الخمس بمثابة الأصول المتفق عليها في هذه الفترة ، وقد لوحظ هذا عند بعض المتأخرين ، كالخطيب البغدادي والغزالي . يقول الغزالي عن مستند الروي : (ومستنده إما قراءة الشيخ عليه ، أو قراءته على الشيخ أو إجازته . أو تناوله ، أو رؤيته بخط في كتاب فهمي خمس مراتب)^(٣) . فمراتب التحمل عند المتقدمين هي : السماع ، والقراءة ، والإجازة ، المناولة والوجادة ، ويقولون إن مراتب الأداء التي تقابلها خمس أيضاً ، وهي سمعت ، حدثني ، أخبرني^(٤) قال الخ . لأن الأداء ليس إلا الصيغة التعبيرية ، التي يعبر بها الروي عن كيفية سماعه للخبر . أضيف إلى هذا أن كل مرتبة من مراتب التحمل ، تقابلها كما أشرنا مرتبة من مراتب للأداء^(٥) . ومادام الأمر كذلك ، فلا بأس من أن نتناول كل مرتبة من هذه المراتب على حدة تناولاً هابراً ، مراعين في ذلك البدء بالأهمى فالأقوى ، حسب ترتيب أكثر العلماء المتقدمين ولنبداً بأولاهما :

أولاً - السماع :

نقصد بالسماع هنا ، أن يحدث المحدث الروي بحديث ، أو خبر سواء

(١) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٨٤ ط .

(٢) السيوطي : تدريب الروي ص ٣٧٧ ط السابقة .

(٣) الغزالي : المستصفى في علم الأصول ص ١٠٥ ج ١ ط السابقة .

(٤) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٧٨٤ - ٧٨٥ ط القد .

(٥) السيوطي : تدريب الروي ص ٣٣٩ ط السابقة .

أكان ذلك الحديث شفاهاً من المصدر ، أم قراءة من كتاب . وإلهم في هذه المرحلة أن الروى سامع قابل ، والمتحدث متكلم فاعل . ويرى أكثر العلماء أن السماع أول مراتب التحمل ، وهو مقدم على القراءة عند معظمهم^(١) .

وربما يرجع هذا كما يبدو لي ، إلى أن الروى في هذه الحالة يستطيع لقاء من روى عنه لقاء مباشراً ، وليس هذا فحسب بل تناح له الفرصة أن يرى ويسمع لأن الخبر كما أشرنا ، كالشهادة لا يثبت إلا عن رؤية أو سماع والروى شاهد ، وإذا تحققت شهادته عن طريق مصدرين كل أفضل وأقوى ، وهنا شهادته تأتي من مصدرين ، السمع ، والبصر ، هذا بالنسبة للتحمل . أما بالنسبة للأداء ، فنجدهم يختلفون في الصيغة التمييزية ، التي يستعملها الروى هنا للإشارة إلى أنه تحمل الخبر سماعاً فيجيز بعضهم أن يستعمل الروى هنا ، سمعت ، أو حدثني ، أو أخبرني^(٢) ، غير أن بعضهم لا يجيز في هذه الحالة إلا سمعت ، ويروي أنها أرفع مراتب الأداء . يقول سفيان الثوري أحد أعلام النقد الدينى في القرن الثاني ، (كان لفظ الزهرى إذا حدثنا عن أنس سمعت)^(٣) . ولا يجيز هذا الفريق استعماله . حدثني هنا بدلا من سمعت ، لأن بعض العلماء كان يقول : فيما أجزى له حدثني^(٤) ، وعلى حد تعبير يحيى القطان - أحد علماء النقد الدينى في القرن الثاني « ليست حدثنا بنصر في أن قائلها سمع »^(٥) ، وعلى العكس من ذلك ، كان يفضل بعضهم استعمال حدثني هنا عن سمعت ، وقد يستعمل حدثني ولا يستعمل سمعت ، ويحتج على هذا بأن حدثني أدق من سمعت ، لأنه ليس في سمعت دلالة على ، أن المحدث رواه الخبر وخطابه به^(٦) . وحسماً لهذا الخلاف ، يفضل بعضهم أن يستعمل الروى ،

(١) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٦٥ ط الهند .

(٢) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ١٨٤ - ٢٨٥ ط الهند .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٤ .

(٤) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٦٣ ط الساقية .

(٥) السيوطي : تزيين الروى ص ٢٤٠ ط الساقية .

(٦) المرجع السابق ص ٢٤١ .

الضيقين بعد سمعت وحدثني^(١) ، حيث إن سمعت بمفردها قد لا تفيد المخاطبة ، وكذا حدثني بمفردها ، قد لا تفيد السماع . وعلى كل حال : يجب على الراوى أن يستعمل عبارة يفهم بها أنه سمع الخبر من فم المحدث مباشرة ، وأنه مخاطبه . هذا بالنسبة للسماع وهو المرتبة الأولى ، أما بالنسبة للمرتبة الثانية أى :

ثانيا - القراءة أو العرض :

فالمفهوم بها .. « قراءة الطالب على أستاذه ما حفظه من كتابه ، أو صدره ، ويسمى بعضهم عرضاً ، لأن الطالب يعرض فيها على أستاذه ما حفظه^(٢) . ويختلفون في أيهما : أولى بالتقديم ، القراءة أم السماع ، ويرى أكثرهم كما أشرنا أن السماع أعلى من القراءة ، ويرى بعضهم العكس ، ويسوى آخرون بين القراءة والسماع . يقول ابن الصلاح (واختلّفوا في أنها مثل السماع ، أى القراءة من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه ، فنقل عن أبى حنيفة ، وابن أبى ذئب وغيرهما ، ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه ، وروى ذلك مالك أيضاً ، وروى عن مالك وغيره أنها سواء ، وقيل إن التسوية بينهما ، مذهب علماء الحجاز والكوفة ، ومذهب مالك وأصحابه وأشياخه . من علماء المدينة ، ومذهب البخارى وغيرهم . والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ ، والحكم بأن القراءة عليه مرتبة ثانية ، وقيل إن هذا مذهب جمهور أهل المشرق^(٣) . والحقيقة أن هذا النص ، يكشف لنا عن أمر هام ، نلحه جوهر هذا الاختلاف ومبعثه ، ذلك أن هذا الاختلاف يبنى ، مرده غالب الأمر ، طبيعة تباين مناهج البيئات العلمية الإسلامية آنذاك في التله ، والأداء . فهناك بيئة يفضل أكثر علمائها تلقى العلم شفاهاً ، من فم الأستاذ ، أو من كتاب يقرأه على الطالب ، وهناك بيئة على العكس من ذلك ، يفضل أكثر علمائها في تلقى العلم أن يكتب الطالب مرويات أستاذه ، ثم يلقاها

(١) ابن حجر : شرح النخبة ص ٥٦ ط الثانية .

(٢) السيوطى : تدريب الراوى ص ٢٤٤ ط المسافة .

(٣) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٦٥ ط الهند .

عليه ليصححها له^(١) . والبيئة الأولى استطاعت بهذا المنهج ، الذى سلكته فى التلقى أن تخرج علماء ، يعتمدون على المحافظة وحدها فى تلقي العلم وأدائه ، ومن ثم فقد يشتهرون بالحفظ ، وقد لا يعرف أكثرهم الكتابة . أما البيئة الثانية فقد استطاعت على العكس من الأولى ، أن تخرج علماء يعتمدون على الكتابة لا على الحفظ . ومهما يكن من شيء ، فالبيئة الأولى ، هى بيئة المشرق ، وهى التى تقدم السماع على القراءة ، ويظن أن المقصود بالمشرق ، كما يفهم من النص البصرة وبغداد وخراسان . والبيئة الثانية هى بيئة المغرب ، وهى التى يقدم أكثر علمائها القراءة على السماع ويظن أن المقصود بالمغرب هنا الكوفة والحجاز ، وما يتبعها من أمصار إسلامية أخرى كمصر والشام : وعلى كل حال ، فالذين يقدمون السماع على القراءة ، يحتاجون فى ذلك بأن يحدث ، يجب أن يكون فى يقظة وتنبه أثناء إلقائه للخبر ، وضماناً لهذا يشترط أن يكون هو الفاعل لا القابل ، لأنه لو حدث العكس ، وكان هو السامع القابل لا الفاعل فربما سها أو غفل عن القارئ ، أو أصابته سنة من نوم . يقول أحد تلامذة مالك (... لا أعد القراءة شيئاً ، بعدما رأيت مالكا يقرأ عليه وهو ينسى)^(٢) . أما الذين يقدمون القراءة على السماع ، فحجتهم فى هذا ،

إتاحة الفرصة للأستاذ ، لكى يصحح للطالب أثناء القراءة ما يقع فيه من أخطاء ، ويرون أنه لو حدث العكس ، وقرأ الأستاذ ، وغفل ثم أخطأ ، فلن يجد فى المجلس من يصحح له أخطائه ، لأنه أعلى من فى المجلس ثقافة وعلماً . يقول صاحب الكفاية : (والعلة التى احتج بها من اختار القراءة على السماع من لفظه ظاهرة ، لأن الراوى ربما سها أو غلط ، فيما يقرؤه بنفسه ، فلا يرد عليه السامع إما لأنه ليس من أهل المعرفة بذلك الشأن ، أو لأن الغلط صادف موضوع اختلاف بين أهل العلم فيه ، فيتوهم ذلك الغلط مذهب ، فيحمله عنده على وجه الصواب ، أو لحيه الراوى وجلاله فيكون ذلك مانعاً من الرد

(١) لمبى الحوف - مالك من أنس ترجمة محررة من ٥٧ ج ١ ط دار الكتب الحديثة - انظر انمى
فحب .

(٢) الحبيب السعدى : الكفاية من ١٧٥ - ١٧٦ ط الحديث .

عليه ، وأما إذا قرئ على المحدث ، وهو حاضر الذهن فمضى في القراءة غلط ، فإنه يرده بنفسه ، أو يرده على القارئ بعض الحاضرين من أهل العلم^(١) ثم يذكر عدة روايات يرجع أكثرها إلى علماء القرنين الثاني والثالث الهجريين تؤيد هذا الرأي وتؤكدته .

أما الذين قالوا بالتسوية بينهما ، فهم بعض علماء الحجاز والكوفة أى بيعة المغرب ، ويبدو أنهم استدلوا في هذا على فعل السلف من الصحابة والتابعين ، كعلي وابن عباس وعروة وابن شهاب^(٢) . فهؤلاء وغيرهم كثير في عصرهم ، كانوا لا يفرقون بين العرض والسماع . وربما يرجع هذا كما أشرنا وكما سنرى ، إلى أن الرواية في عصرهم أى عصر الصحابة والتابعين ، لم تكن قد اتخذت شكلاً علمياً ثابتاً ومحدداً إذ أن أكثر علماء هذه الفترة كما أشرنا كانوا لا يميلون إلى التقنين والتفصيل والتدقيق في المصطلحات ، وإنما كان حسيهم الممارسة الفعلية والتطبيق العلمى . هذا بالنسبة للحمل ، أما بالنسبة للأداء ، فنجدهم يختلفون أيضاً في ذلك ، فبعضهم لا يميز هنا استعمال سمعت ولا حدثنا ولا أخبرنا إذ يقصرون استعمال هذه الألفاظ على السماع فحسب^(٣) ، ويفضلون استعمال قرأت على فلان يقول عثمان بن أبى شبة - أحد علماء القرن الثالث - (كان ابن مبارك صلوقاً يقول ، قرأت على ابن جريج يبينه ، لا يقول أخبرنا)^(٤) . وعلى العكس من هذا ، كان يميز بعضهم ، استعمال أخبرنا أو أخبرني في العرض ، ولعل خير من عبر عن هذا أصح تعبير وأدقه ، يحيى بن سعيد القطان - القرن الثاني - ، حينما قال : (كان ابن جريج صلوقاً إذا قال حدثني ، فهو سماع ، وإذا قال أخبرنا أو أخبرني ، فهو قراءة ، وإذا قال : قال ، فهو شبه الريح)^(٥) . وإذا كان بعضهم كما رأينا ، استحب في العرض استعمال « أخبرني » أو « أخبرنا » ، ولم يميز استعمال « حدثنا » أو

(١) المرجع السابق ص ٢٧٧ .

(٢) المرجع السابق ٢٦١ - ٢٦٥ ط الهند .

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٨ .

(٤) المرجع السابق والصحيفة .

(٥) المرجع السابق والصحيفة .

« حدثني » ، إذ قصر على ذلك السماع^(١) ، فإن بعضاً آخر كان على العكس من ذلك ، يستعمل التحديث والإخبار هنا بمعنى واحد^(٢) ، ويبدو أن هذا كان في القرن الثاني ، وعلى وجه الخصوص في النصف الأول منه . يقول ابن عبد البر : (اختلف أهل العلم في الرجل يقرأ على العالم ، ويقر له به كيف يقول ، فيه أختيرة أو حدثنا . فقالت طائفة منهم لا فرق بين أخبرنا وحدثنا ، ومن قال ذلك مالك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ...)^(٣) .

من هذا يتضح لنا أن التفرقة بين « التحديث » و « الإخبار » لم تكن شائعة بين علماء القرن الثاني ، وعلى وجه الخصوص في النصف الأول منه ، فأكثر علماء هذه الفترة كانوا ، يستعملون « حدثنا » و « أخبرنا » بمعنى واحد مرادين في ذلك تقاربهما لغوياً . فالزهري ١٢٠ هـ مثلاً « كان لا يرى بأساً أن يقرأ الكتب على المحدث ، فإذا أقر بها قال حدثني فلان عن فلان هكذا وكذا ... »^(٤) ، ويؤكد هذه الحقيقة أبو عاصم النبيل ٢١٢ هـ فيقول (سألت مالكا وابن جريح وسفيان الثوري وأبا حنيفة ، عن الرجل يقرأ على الرجل الحديث ، فيقول فيه حدثنا فلان ، فقالوا نعم .. قال أبو عاصم : هذان حجازيان ، وهذان عراقيان)^(٥) . فإذا كان أهل الحجاز والعراق ، حتى هذه الفترة - القرن الثاني ، لا يفرقون بين التحديث والإخبار ، ويرون أنهما بمعنى ، فألا يمكن أن نرد هذا إلى ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن هذه الألفاظ لم تكن قد اتخذت دلالات اصطلاحية ثابتة ومحددة بعد ، ومن ثم استعملت بمعناها اللغوية . ولكن ما إن يشارف هذا القرن على الانتهاء ، حتى نسمع عن ابن وهب أيحد الرواة عن مالك ، وكيف نقل تفرقة المشاركة هذه بين التحديث والإخبار - كما أشرنا في التمهيد ، ثم نلاحظ بعد ذلك ظهور هذه

(١) المرجع السابق والصحيحة .

(٢) المرجع السابق والصحيحة .

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله لأبي عبد الله إختصار المصنفين ص ٣١٢ .

(٤) المحطوب : الكفاية ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

الفرقة الاصطلاحية بشكل واضح ومحدد في القرن الثالث ، وخاصة عند مسلم بن الحجاج ، حيث قصر التحديث على ما سمع من لفظ المحدث والإخبار على ما لم يسمع منه ، فهو أقل درجة من التحديث ، والإخبار بهذا المفهوم لا يصح إلا في العرض ، أما التحديث فلا يصح إلا في السماع . وعلى كل حال ، فالذين تمسكوا بهذه الفرقة بعد ذلك ، هم أهل المشرق ، ومن تبعهم ، أما أهل المغرب فلم يلقوا بالا إلى ذلك . يقول شارح النخبة (وتخصيص التحديث بما سمع من لفظ الشيخ ، وهو الشائع بين أهل الحديث اصطلاحاً ولا فرق بين التحديث والإخبار ، من حيث اللغة لكن لما تقرر الإصطلاح صار ذلك حقيقة عرفية فتقدم على الحقيقة اللغوية ، مع أن هذا الإصطلاح إنما شاع عند المشارقة ، ومن تبعهم ، أما المغاربة فلم يستعملوا هذا الإصطلاح بل الإخبار ، والتحديث عندهم بمعنى واحد)^(١) .

من هذا كله يتضح لنا ، أنهم وإن اختلفوا في تقديم السماع على العرض ، فإن رأى الأكثرية أنه أول مراتب التحمل ، ويليه بعد ذلك العرض ثم الاجازة .

ثالثاً - الاجازة :

يقول ابن فارس « الاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي تسقاه الماشية والحرث يقال استجزته فأجازني إذا - انشأ ماء لماشيتك وأرضك كذا طالب العلم يستجيز العالم علمه فيجيزه »^(٢) .

هذا أبسط التعاريف اللغوية للاجازة ، ولكن هذه اللفظة حينما دخلت بيئة العلم الإسلامي أصبحت تعنى : « إذناً من الأستاذ لتلميذه أن يروى عنه مروياته أو مسموعاته ، أو بعضاً منها »^(٣) . ويبدو أن أكثر علماء الرواية حتى القرن الثالث ، كانوا لا يعرفون من الاجازة إلا هذا النوع ، أما

(١) ابن حجر ، شرح النخبة ص ٧٥ ط الثانية .

(٢) قلا عن السيوطي في التلخيص ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٣) الخطيب : الكفاية ص ٣١٢ ط الهند .

التأخرون ، فقد توسعوا في التطبيق ، وذكروا أنواعاً كثيرة للإجازة ، أوصلها ابن الصلاح إلى سبعة أنواع^(١) . ولكن أكثرهم كانوا يرفضون العمل بهذه الأنواع المختلفة للإجازة ، ولم يتفقوا إلا على النوع الأول منها ذلك الذي كان معروفاً عند المتقدمين ، في القرون الثلاثة الأولى . ولكن هل اتفق هؤلاء العلماء على العمل بالإجازة بهذا المفهوم البسيط ؟ أو أنهم اختلفوا في ذلك ؟ في الحقيقة أنهم لم يتفقوا على العمل بالإجازة بهذا المفهوم البسيط ، ولقد رفض بعضهم العمل بها ، كشعبة وإبراهيم الحزبي ، وعطاء وأبي رزعة وغيرهم^(٢) على اعتبار أن أساس العلم السماع ، واللقاء والاتصال المباشر ، بين العالم وطالب العلم .

ولهذا نحمد بعض علماء هذه الفترة ، كشعبة مثلاً بحسب هذا الإحساس المشفق على ضياع الوسيلة الأولى لتحصيل العلم ، وهي الرحلة إذا ما صح العمل بالإجازة فيقول : « لو صحت الإجازة بطلت الرحلة »^(٣) . ويسأل أبو زرعة الرززي القرن الثالث - عنها ، فيقول ما رأيت أحداً يفعله ، فإن تساهلنا في هذا يذهب العلم ، ولم يكن للطلب معنى^(٤) . وعلى العكس من هذا قبل بعضهم العمل بها ، وخاصة بعض التابعين وأتباعهم^(٥) . ويصور لنا ابن عبد البر ، اختلاف المتقدمين في العمل بالإجازة أصح تصوير وأبرعه ، فيقول : (واختلف العلماء في الإجازة فأجازها قوم ، وكرهها آخرون ... وذكر ابن عبد الحكم عن ابن وهب وابن القاسم عن مالك أنه سئل عن الرجل يقول له العالم هذا كتابي فأحمله عنى ، وحدث بما فيه عنى ، قال لا أرى هذا يجوز ، ولا يعجبنى لأن هؤلاء يريدون الحمل الكثير بالإقامة السيرة ، فلا يعجبنى ذلك)^(٦) . وإذا كان مالك وبعض العلماء قد كرهوا العمل بالإجازة

(١) ابن الصلاح : مقلعة في علوم الحديث ص ٧٢ - ٧٦ ط لندن .

(٢) الخطيب : الكنتية ص ٣١٥ - ٣١٦ ط لندن .

(٣) المرجع السابق ص ٣١٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٣١٦ .

(٥) المرجع السابق ص ٣١٦ .

(٦) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر مختصر المحقق ص ٢١٦ .

فليس معنى هذا ، أنهم رفضوا العمل بها ، بدليل أن بعضهم كمالك نفسه رخص في العمل بها ولكنه قيد ذلك بشروط في المجيز والمستجيز . يقول صاحب الكفاية (وكان مالك يشترط في الإجازة ، أن يكون فرع الطالب معارضاً بأصل الروى ، حتى كأنه هو ، وأن يكون المجيز عالماً بما يميز به ، معروفاً بذلك ثقة في دينه وزوابته ، وأن يكون المستجيز من أهل العلم وعليه سمته ، حتى لا يوضع العلم إلا عند أهله ^(١)) .

وعلى كل حال ، فما دام بعضهم قد قبل العمل بالإجازة ، سواء بشروط أم بدون شروط ، فما هي الصيغة التعبيرية ، التي يجب أن يستعملها الراوى للتعبير عنها وقت الأداء ؟ يجوز بعض العلماء استعمال حديثنا وأخبرنا في الإجازة ، ويبدو أن هذا مذهب الزهري وتلميذه مالك ^(٢) ، ويجوز بعضهم استعمال أنبأنا ، ويبدو أن هذا مذهب الأوزاعي وشعبة . غير أنه ورد عن الأوزاعي أنه خصص الإجازة ، بقوله ، « خبرنا » - بالتشديد - ، والقراءة بقوله ، أخبرنا ، وحدث هذا ، عندما سأله سائل : كتبت عنك حديثاً ، فماذا أقول فيه ، فأجاب : (ما قرأته عليك وحدثك قتل فيه حدثي ، وما قرأته على جماعة أنت فهم ، فقل فيه حديثنا ، وما قرأته عليك وحدثك قتل فيه أخبرني ، وما قرئ على جماعة أنت فهم فقل فيه خبرنا ، وما أجزت لك وحدثك فقل فيه خبرني ، وما أجزت لجماعة أنت فهم فقل فيه خبرنا ..) ^(٣) . وعلى أى حال ، فهما يختلفان في التعبير عن الإجازة وقت الأداء ، فهم متفقون ، وخاصة أولئك الذين قبلوا العمل بها ، على أنها ثالث مراتب التحمل والأداء ، أما رابع هذه المراتب فهي :

(١) المحطبة البعادي : الكفاية ص ٣١٧ ط ائند .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٢ .

رابعاً - المناولة :

وصورتها أن ينال الأستاذ تلميذه كتاباً مثلاً ، أو صحيفة ويقول له :
ناولتك هذه الصحيفة فاروها عني ، أو خذها وانسخ ما بها ثم ردها إلى (١) .
ومن ثم يعتبرها بعض العلماء ضرباً من ضروب الإجازة ، ويعتبرها بعضهم
أصلاً قائماً بذاته . وسواء اعتبرت أصلاً قائماً بذاته ، أم ضرباً من ضروب
الإجازة ، فلقد استحبها كثير من العلماء في القرنين الثاني والثالث كابن
شهاب ، وربيعة الرأي ، ويحيى بن سعيد الأنصاري ، ومالك .. الخ .
واعتبروها محل السماع ، بينما اعتبرها بعضهم عرضاً (٢) . وسواء اعتبرت محل
السماع ، أم عرضاً ، فأكثرهم متفقون على العمل بها كما أشرنا ، وخاصة أكثر
السلف من التابعين . قال : « عبيد الله بن عمر دفع إلى ابن شهاب صحيفة
فقال انسخ ما فيها ، وحدث به عني ، فقلت : أتيجوز ذلك ؟ قال : نعم ألم تر
الرجل يشهد على الوصية ، ولا يفتحها فيجوز ذلك ويؤخذ به » (٣) . ويحتاج
بعضهم في العمل بها ، بفعل ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا . يقول
البخاري في كتاب العلم (واحتج بعض أهل الحجاز في المناولة بحديث النبي
صلى الله عليه وسلم ، حيث كتب لأمر السرية كتاباً ، وقال له : لا تقرأه
حتى تبلغ مكاء ، كذا وكذا ، فبلغ ذلك المكان فقرأه على الناس وأخبرهم بأمر
النبي صلى الله عليه وسلم) (٤) .

وهذا بالنسبة لتعريف المناولة ، وصحة العمل بها . أما بالنسبة للعبارة عنها
أثناء الأداء ، فنلاحظ إختلافهم أيضاً في ذلك ، فمنهم من يجيز هنا استعمال
« قال » ، و « عن » ، ومنهم من يجيز استعمال تعابير أخرى . قال (عمرو
ابن مسلمة - القرن الثاني - « قلت للأوزاعي في المناولة أقول فيها حدثنا ؟

(١) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٧٩ ط الهند .

(٢) المراجع السابق والصحيفة .

(٣) المختص : الكفاية ص ٣٢٦ ٣٢٧ ط الهند .

(٤) ابن حجر : فتح الباري - شرح عل صحيح البخاري كتاب الصلاة ص ١٢٠ .

قال إن كنت قد حدثك فقل ، فقلت أقول فيها أخبرنا ، فقال لا ، فقلت : فكيف أقول . قال : قل . قال أبو عمرو وعن أبي عمرو (١) . غير أنه كان للسلف تعبير دقيق عن المناولة ، لسنا نشك في أن بعض المتأخرين ، نقله عنهم . يقول صاحب الكفاية « وقد كان غير واحد من السلف ، يقول في المناولة أعطاني فلان ، أو دفع إلى كتابه ، وشيئاً بهذا القول وهذا الذي نستحسنه » (٢) .

وصفة القول وإجماله : أن الأصل في الإجازة والمناولة ، كما يبدو لي هو أن يتلفظ الراوى بعبارة تشعرنا أنه سمع الخبر إجازة أو مناولة ، وعلى هذا يجوز أن يستعمل أخبرنا ، أو أخبرني ، ولكن يقيدها بقوله ، إجازة أو مناولة ، والأدق من هذا كله أن يقول ، كيعض السلف ، أجاز لي أو ناولني ، أما آخر مراتب تلقى العلم عندهم فهي :

خامساً - الوجادة :

وهي « مصدر من الفعل وجد موزل غير مسموع ، يقال هذا لمن أخذ علمه من الصحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة » (٣) . ومثال ذلك أن يقع الطالب على كتاب بخط مؤلفه ، فيرويه عنه لكنه لم يلقه ، ولم يسمع منه أو لقيه ، لكنه لم يسمع منه ذلك ، ولذا وجب أن يقول عند الأداء : وجدت بخط فلان كذا ، وهذه كما أشرنا أضعف مراتب تلقى العلم عند أصحاب العلم الإسلامي . أضيف إلى هذا أن كثيراً من السلف اختلفوا في قبول الرواية عنها ، فمنهم من أجاز ذلك ، ومنهم من كرهه : (عن ابن عمر : أنه وجد في قائم سيف عمر بن الخطاب صحيفة فيها دون خمس من الابل صدقة) (٤) ، وقيل الحسن البصري - تابعي - (يا أبا سعيد عن هذه الأحاديث التي تحدثنا ،

(١) الخطيب : الكفاية ص ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

(٣) الخطيب : الكفاية ص ٣٣٠ ط لندن .

(٤) المرجع السابق والصحيفة .

قال صحيفة وجدناها^(١) ويبدو أن الذين قبلوا الرواية بالوجدادة من السلف ، اشترطوا لذلك شروطاً ، مؤداها : أن يكون الراوى ثقة أميناً في نقله حافظاً لما في الصحيفة أو الكتاب . قال عمر بن الخطاب (إذا وجد أحدكم كتاباً فيه علم ، لم يسمعه عن عالم ، فليدع بناءه وماء فلينتقه فيه - حتى يختلط سواده مع بياضه ..)^(٢) . وهذا ابن عون - القرن الثاني - يقول : (قلت لابن سيرين ما تقول في رجل يجد الكتاب ، يقرأه أو ينظر فيه ؟ قال لا حتى يسمعه من ثقة ..)^(٣) .

وصفوة القول :

أن كثيراً من السلف ضحفوا الرواية بالوجدادة ، واشترطوا لذلك شروطاً غاية في الدقة والصرامة مؤداها - كما ذكرنا - أن يكون الراوى ثقة حافظاً لما في الكتاب أميناً في نقله . وهذا التشدد في الرواية عن الكتب وجادة ، مبعثه إحساس السلف بأن الكتاب ، عرضة للتشدد في الرواية عن الكتب وجادة ، وأن الكاتب أو الناسخ ، عرضة للخطأ أثناء عملية النسخ أو الكتابة ، ومن ثم يعدون | الوجدادة آخر مرتبة من مراتب تلقي العلم وأدائه ، بينما هي في عصرنا الحاضر أولى مراتب التلقي والأداء . وهذا لأننا نبدأ في التلقي من الخبر المكتوب ، أو من الوثيقة . ويذكرنا هذا بموقف أصحاب النقد التاريخي في العصر الحديث من الوجدادة ، وتوثيقهم لها ، واعتبارهم إياها الطريقة المثلى في تلقي العلم وأدائه ، واثامهم النقل الشفهي بالتحريف ، على العكس من سلفنا وقدمائنا . ولكن إنصافاً للتاريخ ووفاء لأمانة البحث العلمي وموضوعيته . نقول : إن للمحدثين العذر في مسلكهم هذا ، وللقدماء العذر أيضاً ، لأن القدماء كانوا قريبى عهد بمصادر العلم الأولى ، وقد استطاعوا أن يلتقطوا العلم من أفواه الرجال مباشرة ، أما في العصر الحديث فمن الصعوبة بمكان تحقيق ذلك ، فلقد تعاقبت الأعصر والأزمان وباعدت بنا عن مصادر العلم الأولى ،

(١) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٨٦ ط المد .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٢ .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

ومن ثم أصبحت الرواية الشفهية أمراً متعذراً ، وهذا ما فطن إليه ، ابن الصلاح حيث لاحظ أن الوجادة هي الطريقة الغالبة في التلقى على المتأخرين ، لتعذر الرواية الشفهية يقول : (لو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه ، فإنه لو توقف العمل فيها - أي العصر المتأخرة - لا نسد باب العمل بالمتقول لتعذر شرط الرواية فيها)^(١) . ولكن محمد لقماننا أنهم بمسلكهم هذا في التلقى والأداء ، استطاعوا أن يحفظوا لنا تراثنا العلمي ويسجلوه بأمانة ، ودقة فور صدوره من أفواه الرجال مباشرة ، فظل حياً نابضاً حتى يومنا هذا .

أظننا بعد هذا العرض الواضح لرواية الخير ، نشأة وتاريخاً وتطوراً ، وبعد هذه الإمامة بمصادرهما ومراحلها ، نستطيع على ضوء ذلك ، أن تمثل منهج القوم في رواية الخير ، ولن يزداد هذا التمثل وضوحاً إلا إذا عرفنا السمات العامة لهذا المنهج وأصوله وقواعده .

فما سمات منهج القوم في رواية الخير ؟ وما أصوله العامة وقواعده ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل القادم .

(١) ابن الصلاح : مقلته في علوم الحديث ص ٧٨ ط الهند (بتصرف) .

الفصل الخامس

المنهج الإسلامى فى رواية الخبر

مبادئ وأصوله

١ - مبادئ العامة :

ذكرنا أن المسلمين ، اشترطوا فى الراوى أن يكون شاهد عيان للواقعة أو الحادثة ، وكذا مصدر الخبر ، وكلما كان الراوى شاهد عيان ، كلما كان أميل للتصديق من غيره . ومرد هذا كما ذكرنا ، أنهم قرنوا الخبر بالشهادة ، والشهادة لا تثبت إلا عن رؤية أو سماع ، والخبر لا يثبت كذلك إلا عن رؤية أو سماع ، والرؤية هنا ليست رؤية سطحية عابرة ، وإنما رؤية حسية مباشرة ، وهذا يفسر لنا سر اشتراطهم فى أن يكون الراوى قريباً من مصدر الخبر ، حتى يستطيع أن ينقل ما سمعه وراه نقلاً أميناً بلا زيادة ولا نقصان . وهذه الرؤية الحسية المباشرة ، ليست إلا ملاحظة فى عرف علماء مناهج البحث العلمى فى العصر الحديث ، فهم يعرفون الملاحظة بأنها رؤية أو « مشاهدة دقيقة لظاهرة ما ، مع الاستعانة بأساليب البحث والدراسة التى تتلاءم مع طبيعة هذه الظاهرة »^(١).

وكل بحث علمى يبدأ بالملاحظة ، وهى بهذا المفهوم الذى أشرنا اليه ، ليست إلا ادراكاً حسيّاً لظاهرة أو حادثة ما ، وليس إسرافاً فى القول ولا شططاً فى التعبير ، قولنا إن كل العلوم أساسها الخبرة الحسية . فقل حد تعبير بعض الفلاسفة المعاصرين « ليست العلوم إلا محاولات يراود بها تنسيق ما يقع لنا فى خبرتنا الحسية ، وسواء وقعت الخبرة الحسية للباحث نفسه أثناء ملاحظته وإجرائه للتجارب أو وقعت لغيره وأخذها أخذ الواصلين بصدق غيره فكلها عز

(١) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ص ٣٥ - ٣٦ ط : تشيعة .

كل حال خبرة حسية»^(١).

والمنهج الإسلامى فى رواية الخبر ، يرتد أصلاً كما رأينا ، إلى رؤية حسية مباشرة لمصدر الخبر أو الواقعة ، وهو بتعبير أصحاب مناهج البحث فى العصر الحديث ، منهج ملاحظة مباشرة . وعلى أساسه تكونت المعرفة التاريخية الإسلامية ، وأصبح هذا المنهج أساس سائر الأبحاث التاريخية الإسلامية . وبناء على هذا فالمعرفة التاريخية الإسلامية ، يمكن ردها أصلاً إلى « ملاحظة مباشرة » ، ومن ثم فدرجة الصدق فيها أعلى بكثير من درجة الصدق فى غيرها من المعارف التاريخية الأخرى ، التى سارت على أسس وأصول مناهج ، يمكن وصفها بأنها مناهج ملاحظة غير مباشرة . وترتب على هذا أن أصبحت المعرفة التاريخية غير الإسلامية - وخاصة فى العصر الحديث - معرفة غير مباشرة ، « فهى تحيط بما فعله العقل فى الماضى ، ثم هى فى نفس الوقت عود بهذه الأفعال إلى الحاضر بل استمرار ، لأحداث الماضى فى نسيج الحياة الحاضرة ، لذلك لن يكون موضوع المعرفة التاريخية مجرد موضوع ، أو شيئاً خارجياً بمعزل عن العقل ، الذى يعرفه ، وإنما هو نشاط للفكر لا سبيل إلى معرفته ، إلا عندما يتمثله العقل الخلق بالمعرفة ، ويكون على بينة من نشاطه هذا »^(٢) . وترتب على هذا أن أصبح التاريخ غير الإسلامى ، أى ذلك الذى يسير على منهج ملاحظة غير مباشرة فى درجة أقل من درجة العلم ، بل بينه وبين العلم بون بعيد . وهذا لأن « العلم معرفة موضوعية ، قائمة على التحليل والتركيب ، والمقارنة الواقعية والرؤية المباشرة للأشياء تفوق العالم ، وتعمل عليه الاسئلة ، التى يضمنها لكن لا شيء من هذا القليل فى التاريخ »^(٣) . ويمكن

(١) زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ج ٢ ص ٢٦٢ ط مكتبة الأنجلو المصرية . لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٢) كولجود : فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ١٨٣ الناشر لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٣) لانجلو وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بقوى ص ١٧٠ - ١٧١ .

ايضاح هذه الفكرة وشرحها بقولنا : إن التاريخ يختلف عن علوم الملاحظة المباشرة في أنه يعمل في نوعين من الظواهر ، أو الوقائع ، وقائع مادية تدرك بالحواس وقائع معنوية ونفسية ، تدرك بآثارها (فالوقائع المادية والأفعال الإنسانية الفردية ، والجماعية والوقائع النفسية تلك ، هي موضوعات المعرفة التاريخية ، وهي لا تشاهد مباشرة بل كلها تتخيل ، والمؤرخون كلهم تقريباً ، دون أن يشعروا ، معتقدين ، أنهم يشاهدون حقائق واقعية ، لا يعملون إلا في صور ^(١) .

فمنهج الملاحظة غير المباشرة ، الذي هو أساس كل بحث تاريخي في عصرنا الحاضر من الصعوبة بمكان ، أن نصل منه إلى اليقين . بينا المعرفة الإسلامية ، التي أساسها منهج الملاحظة المباشرة ، في درجة أقرب إلى العلم واليقين ، لأنها كما أشرنا ، ترتد أصلاً إلى رؤية حسية مباشرة للظاهرة موضوع البحث والدرس ، وهي ليست يقينة تماماً ، وإنما في درجة أقرب إلى اليقين ، لأنه لا يقين في العلم « ونسبية الصدق في العلم » دلالة على حيويته وتقدمه ^(٢) . وهذا لأن البحث العلمي ، يبدأ بالشك وينتهي بالتسليم أو الاعتقاد ، وهذه النتيجة التي ينتهي إليها البحث العلمي ليست يقينية ، وإنما ثبات على رأي أو على حد تعبير « جون ديوي » اعتقاد أو تسليم أو جواز تقرير ^(٣) . وربما يرجع هذا إلى أن المنهج العلمي الحديث ، منهج استقرائي يبدأ من الجزئيات وينتهي إلى الكليات ، أو إلى قانون عام ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقوم باحصاء كل الجزئيات ، إنما نماذج منها فقط . أضف إلى هذا كله أن العلم مضطره غالب الأمر ، أخبار آحاد ، وخير الآحاد لا يفيد اليقين بل الظن .

(١) المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢) محمود قاسم : المنطق ومنهج البحث ص ٨٧ .

(٣) جون ديوي : المنطق نظرية البحث ص ٦٣ ترجمة ركني نجيب محمود ط : دار المعارف مصر .

وصفوة القول :

١ - أن المنهج الإسلامي في رواية الخبر منهج ملاحظة مباشرة إذ أنه يرتد أصلاً إلى رؤية حسية مباشرة للمصدر الأصلي للخبر ، أو الحادثة قبل أن تصبح غيراً ، ودرجة الصدق فيه أعلى بكثير منها في المناهج التاريخية الأخرى ، التي يمكن وصفها بأنها مناهج ملاحظة غير مباشرة .

ب - أضف إلى هذا كله أن المنهج الإسلامي في رواية الخبر ، لا يقوم على الملاحظة المباشرة فحسب ، وإنما يقوم أيضاً على التجربة . والتجربة في عرف أصحاب المنهج العلمي الحديث ليست إلا (ملاحظة الظاهرة ، بعد تعديلها تعديلاً كبيراً أو قليلاً عن طريق بعض الظروف المصطنعة)^(١) . وهذا المعنى العام للتجربة ، وقد يستعمل أيضاً بمعنى خاص فقد يراد بها الدلالة على الخبرة الحسية ، التي يكتسبها العالم بتصحيح آرائه ونظرياته « وعلى كل حال ، فلقد فهم العلماء المسلمون ، التجربة بمعناها العام والخاص ، واستعملوها في رواية الخبر بمعنى الاختبار ، فقد كانوا كما أشرنا يجربون صدق الراوى ، بعرض روايته على رواية الثقات ، فإن وافقتهم قبلت وإن خالفتم ردت ، وكانوا يعارضون الروايات ذات المصادر المكتوبة على أصول من السماع .

ج - أن أهم ما يتصف به هذا المنهج في رواية الخبر بمراحلها التحمل والأداء ، الوصف والتحليل ، فهو منهج وصفي تحليلي ، إذ يهتم بذكر المصادر العديدة للرواية ، وكل ما يتعلق بها من وصف لأحداث لا يستلزم الخبر والخبر ، عند روايته وصفاً دقيقاً ، صادقاً ومفصلاً .

وعلى كل حال فهذه هي السمات العامة للمنهج الإسلامي في رواية الخبر يمكن تلخيصها ، في قولنا إنه منهج ملاحظة مباشرة ، وتجربة ، ووصف ، وتحليل . ومادامنا قد عرفنا سمات هذا المنهج العامة ، فيحسن بنا أن نبرز ، الأصول العامة ، التي ينهض عليها .

(١) المطلق ومناهج البحث ص ٣٦ - ٣٧ (بتصرف قليل) .

أصوله العامة

١ - الثبوت والتحري :

من الأصول العامة ، التى يقوم عليها هذا المنهج ، الثبوت والتحري والذى يقوى هذا الأصل ، ما جاء فى القرآن الكريم نصاً يدعو إلى الثبوت : « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا »^(١) . والمنهج العلمى فى العصر الحديث ، لا يقوم إلا على هذا « يقول جون ديوى (مهما نقوله عن المنهج العلمى ، وما ليس بميزه ، فهو على كل حال معنى بالثبوت »^(٢) .

فالمنهج الإسلامى ، إذن يتفق والمنهج العلمى فى هذا الأصل ، وخاصة بالنسبة لرواية الخبر . فقد ذكرنا أن السلف من الصحابة والتابعين ، كانوا يشتون من الرواة غاية الثبوت ، وكانوا لا يقبلون خبراً من راو ، إلا إذا أتى على ذلك بينة ، وعلى هدى من هذا سار علماء الرواية فى القرنين الثانى والثالث ، فكانوا يذلون أقصى جهدهم فى سبيل ذلك . ولعل غير ما يصور لنا موقفهم هذا أصدق تصوير وأصح ، قول هشام بن عروة - القرن الثانى - ناصحاً طالب العلم :

(إذا حدثك رجل بحديث ، فقل عمن هذا أو ممن سمعته ، فإن الرجل يحدث عن آخر دونه فى الصدق والإتقان)^(٣) ، وقول عبد الرحمن بن مهدي ، أحد اعلام النقد الدينى فى القرن الثالث ، (خصلتان لا يستقيم فيهما ، حسن الظن ، الحكم والحديث)^(٤) ، أى لا يمكن أن يستعمل حسن الظن فى الرواية عمن ليس بثقة . فالثبوت والتحري ، أصل من أصول منهج أسلافنا فى الرواية كما رأينا ، ومن هذه الأصول أيضاً :

(١) سورة المجرات آية ٣٥ .

(٢) جون ديوى : المطلق نظرية البحث ترجمة زكى نجيب محمود ص ٦٤٩ ط السابعة .

(٣) ابن أبى حاتم : المجرى والمبطل ج ١ ص ٣٤ - ٣٦ ط : لندن .

(٤) المرجع السابق والصحيحة .

ب - دقة الملاحظة :

يشترط علماء الرواية الإسلامية كما ذكرنا ، في الراوى أثناء التحمل والأداء ، شروطاً تلخص في : الإسلام ، القدرة على التمييز ، العدالة ، والضبط . ومعنى الضبط عندهم أن يكون الراوى حافظاً لما في صدره إن كان مصدره في هذا الذاكرة ، وحافظاً لكتابه إن كان مصدره الكتاب ، وليس هذا فحسب ، بل يراجع ما حفظه على أصل صحيح . وعلى كل حال فشرط الضبط ، الأساس فيه قوة الذاكرة ، كى يستطيع الراوى استيعاب ما يقال له ، وتأديته كما سمعه .

ويشترطون في الراوى بالإضافة إلى ذلك « دقة الملاحظة ، لا الملاحظة ، فحسب . ومن ثم ، يجب أن يكون عند التحمل ، يقظاً قريباً من مصدر الخبر أو العلم ، ومن الأفضل أن يكون شاهد عيان له ، ويجب أن يتابع المحدث ، وينصت له لأن مهمته مقتصرة على النقل الأمين . وكما لاحظنا أن أكثرهم يقدمون السماع على القراءة ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تمسكهم بهذا الأصل العام ، وهو دقة الملاحظة ، لأن هذا يمكن الراوى من رؤية المحدث رؤية حسية مباشرة ، واتصاله به اتصالاً مباشراً ، أضف إلى هذا متابعتة له أثناء القائه للخبر ، وهذه المتابعة تحتاج إلى يقظة وتنبه ، وهذا كله يساعد الراوى ، على أن يلاحظ بدقة وأن يرى عن قرب . وعلى كل حال فالدقة في الملاحظة ، من أهم الركائز ، التى يركز عليها المنهج العلمى في العصر الحديث ، ومن ثم نجد أصحاب المناهج الحديثة يشترطون لتوافر هذه الدقة في الملاحظة العلمية شروطاً في الملاحظة والملاحظة لا تختلف عن شروط العلماء المسلمين في الراوى والمروى ، منها : « ألا يكون لدى الباحث شاغل آخر ، سوى اتخاذ الحيلة تجاه أخطاء الملاحظة التى قد تحول دون رؤية الظاهرة بتامها ، أو قد تؤدى إلى تعديدها تعديداً سيئاً ، فيجب أن تكون ملاحظته نسخة دقيقة للطبيعة ، وأن يكون موقفه من جواب الطبيعة موقف من يسمع ، ويكتب ما

تملى عليه الطليعة»^(١) . ولسنا نشك في أن هذه الشروط بعينها ، هي شروط العلماء المسلمين في الرواية والراوى ، وهذا يفسر لنا تمسكهم بالملاحظة المباشرة ، التى هى فى اصطلاحهم شهادة عيان . ومن أصول هذا المنهج الإسلامى ، وقواعده أيضاً :

جم : الدقة فى النقل والصدق فى الأداء :

إن من أهم الأصول ، التى ينهض عليها منهج أسلافنا فى رواية الخبر الدقة فى النقل والصدق فى الأداء ، والدقة فى النقل ، يعبرون عنها بالضبط ، وهنا الضبط شرط جوهري لصحة الرواية كما أشرنا ، وهذه الدقة فى النقل ، مرتبطة بصدق الأداء وأمانته . ولقد اشترط كثير منهم فى الراوى أن يكون صادقاً وأميناً أثناء الأداء خاصة ، ويجب أن يؤدى ما سمعه وتحمله كما نقل إليه وكما تحمله بلفظه ومعناه ، وتشددوا فى هذا المطلب غاية التشدد ، لدرجة أنهم لم يميزوا تغير حرف مكان حرف أو إصلاح اللحن أو الخطأ فى المروى ، وطالبوا الراوى أن يتبع المحدث على لفظه وإن خالف اللغة الفصحى ، وغير ذلك من الشروط ، هذا بالنسبة لصدق النقل . أما بالنسبة لدقة الأداء فقد اشترطوا شروطاً ، غاية فى الدقة والصرامة ، ضماناً لصحة الأداء وسلامته من التغير والتحريف ، واشترطوا فى الرواية عن الصحيفة أو الكتاب شروطاً دقيقة صارمة كذلك . وترتب على تمسكهم بالدقة فى النقل ، تمسكهم بالدقة فى استعمال الألفاظ والمصطلحات . وعلى كل حال ، فدقة النقل ، التى يعبرون عنها بالضبط ، وصدق الأداء الذى يعبرون عنه بالعدالة هما أساس صحة الرواية ، أو بادق تعبير إن أساس صحة الرواية العدالة والضبط ، وهذان يقابلان فى المنهج العلمى الحديث الأمانة والدقة . ومن هذه الأصول التى يقوم عليها هذا المنهج الإسلامى أيضاً :

(١) محمود قاسم : المطلق ومنافع البحث ص ١٠٣ ط السابقة .

د - تفضيل السماع والرواية الشفهية على الكتابة :

لقد عرفنا أن أساس العلم عندهم هو السماع ، ولذا رأينا أكثرهم ، يكرهون الرواية بالإجازة ويرفض بعضهم هذا مطلقاً خشية أن يؤدي العمل بها إلى أبطال الرحلة ، ومن ثم اللقاء والاتصال المباشر بين طالب العلم والعالم ، حيث لا يتأتى السماع إلا بهما ، فهو أصل العلم الإسلامي ومصدره . وهم على صواب في هذا لأن العلم الإسلامي أو المعرفة الإسلامية معرفة دينية ، والمعرفة الدينية مصدرها السمع لأنه أقرب المصادر إلى العقل ، وليس هناك من وسيلة لتبليغ هذا إلا النقل . ومن ثم كانت هذه المعرفة وخاصة ما جاء منها بطريق التواتر يقينه ، ولذا نرى سبحانه وتعالى يقدم هذه المعرفة السمعية النقية ، على غيرها من المعارف الأخرى عند تجديده لنوع المعرفة ، وطرق كسبها في قوله « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً »^(١)

وصفوة القول :

أن المنهج الإسلامي في الرواية ، منهج ملاحظة مباشرة ، وتجربة ، يقوم على الثبوت والتحرى ، ودقة الملاحظة والدقة في النقل ، والصدق في الأداء . ثم تفضيل النقل الشفهي والسماع ، على الكتابة في تلقي العلم وأدائه .

وهذا المنهج ، فيه من خصائص المنهج العلمي ، الشيء الكثير ، فهو منهج استقرائي ، يقوم على الملاحظة الحسية المباشرة ، والتجربة ويبدأ من الجزئيات ويتنهي إلى الكليات . وليس هذا المنهج الاستقرائي ، هو منهج أسلافنا في الرواية فحسب بل المنهج المعبر عن روح الحضارة الإسلامية عامة ، وكما أثبت أكثر من باحث شرقي وغربي ، أن هذا المنهج من صنع العقل الإسلامي الخالص ، ومن ابتكاره ، وعن المسلمين أخذته أوروبا فاستلزت بقبسه ، وسارت على هديه يقول بريفولت : Briffault

(١) سورة الاسراء آية ٣٥ .

(لقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات ، ولكن أساليب البحث في دأب وأناة ، وجمع المعلومات الإيجابية ، وتركيزها والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة ، والبحث العلمي التجريبي كل ذلك ، كان غريباً تماماً عن المزاج اليوناني ، ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلا في الاسكندرية في عهدها الهليني ، أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوروبا نتيجة ، لروح من البحث جديدة وطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضيات ، إلى صورة لم يتعرفها اليونان ، وهذه الروح تلك المناهج العلمية ، أدخلها العرب إلى العالم الأوربي »^(١) .

وقد كرس باحث عربي جهوده العلمية في مطلع حياته - عصرنا الحديث^(٢) لإثبات هذه الحقيقة العلمية الخطيرة ، وهي اكتشاف المسلمين للمنهج العلمي قبل أوروبا بزمان ، فاثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، أن مفكرى الإسلام عرفوا هذا المنهج ، قبل أوروبا بزمان ، والذي أدى بهم إلى هذا ، أنهم هاجموا المنطق الأرسطي هجوماً عنيفاً ، ولم يقلوه منهجاً تفكيرهم وأبحاثهم ، ومن ثم بحثوا عن منطق جديد مغاير للمنطق الأرسطي ، ووجدوا مطلبهم هذا أخيراً في المنهج الأنستقراطي . وظل هذا المنهج معبراً عن روح الفكر الإسلامي ، والثقافة الإسلامية ، زمناً طويلاً إلى أن اقتنصته أوروبا من المسلمين ، وادعت نسبته إليها ، وخاصة في هذا العصر الحديث ، الذي أصبح فيه منهج العصر . وبذلك أدى هذا الباحث العظيم خدمة جليلة ، وفضلاً لا ينكر للعلم عامة ، والفكر الإسلامي ، والثقافة العربية خاصة .

(١) Briffault: Making of Humanity p. 196

وانظر كذلك عباس محمود : تجديد الفكر الديني في الإسلام (مترجم) . تأليف : محمد إقبال .

(٢) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم

الإسلامي دار المعارف ١٩٦٥ م . انظر المقدمة والخاتمة .

وبعد :

فأظن أنه من الأنسب بعد تعرضنا للحديث عن رواية الخير ، ومنهج أسلافنا فيها ، أن نتقل إلى الحديث عن « نقد الخير » ، ومنهج أسلافنا فيه وليكن هذا موضوع الباب الثاني :

الباب الثاني

نقد الخبير

الفصل الأول

بداية ظهور نقد الخير وتطوره في بيئة العلم الإسلامي

تمهيد :

يجدر بنا قبل أن نشرع في الحديث عن بداية ظهور نقد الخير في بيئة العلم الإسلامي ، أن نتوقف قليلا ، ونديم النظر في لفظة « نقد » لنذكر ما تنبهر في أذهاننا من معانٍ ، ولا علينا بعد ذلك إلا ترجمة هذا الشعور كتابة على الورق . وإذا ما لذنا بالتاريخ وطبقنا نظرية التطور الدلالي على هذه اللفظة ، شأننا في هذا الصنيع شأننا مع غيرها من الألفاظ الأخرى ، أدركنا أن هذه اللفظة تعني أصلا « النقر » ثم « الخدش » و « الشق » ، ويظن أن المعنى الأول مأخوذ من أصل مادي حسي ، هو نقر الطائر الأرض^(١) أو الفخ بمنقاره^(٢) ، ثم انتقلت هذه اللفظة إلى الإنسان والحيوان ، بمعنى قريب من المعنى السابق ، أي الخدش والشق . يقول صاحب أساس البلاغة : (ونقدته الحية لدغته)^(٣) والدغ خدش وشق للجلد ويقال أيضا نقد أرنبته بإصبعه ، أي خدشها وشق عنها الجلد ، فالتقد معناه هنا إذن الخدش والشق ، والشاهد على هذا قول خلف بن خليفة :

وأرنبه لك محمرة تكاد تقطرها نقده^(٤)

أي يشقها عن دمها . وعلى كل حال ، فهذه اللفظة في هذا الطور اللغوي ، سواء استعملت للجماد كالأرض ، أم للحيوان أم للإنسان فهي لا تعني ، سوى الخدش أو الشق . ولكنها تطلق بعد ذلك من باب إطلاق

(١) ابن منظور : لسان العرب حرف الدال فصل النون .

(٢) الزمخشري : أساس البلاغة ملحة نقد .

(٣) المرجع السابق والملاحة .

(٤) ابن منظور : لسان العرب حرف الدال فصل النون .

المسبب على السبب ، على ما يترتب عن عملية النقد من تشقق أو تصدع في الشيء المادى ، بالإضافة إلى إطلاقها على عملية التشقق أو التصدع نفسها . فكان لقفلة نقد في هذا الطور اللغوى لا تعنى إلا إلحاق الضرر بالشيء المادى ، سواء أكان جماداً أم إنساناً أم حيواناً ، ثم تطلق بعد ذلك من باب إطلاق الحال على المحل ، على الشيء التصدع أو التهلك ، أو بأدق تعبير وأصح على الشيء ، الذى ليس على صورته الطبيعية ، ذلك الذى تغيرت بعض معالنه لما أصابه من ضرر ، أو لحلل ، أو لقبح فطرى فيه ، فالنقد السفلى « من الأغنام » وكذا « السفلى من الناس »^(١) .

ومهما يكن من شيء ، فهذه اللفظة حتى هذا الحين ، لازالت ذات دلالة مادية حسية ، بيد أنها تأخذ بعد ذلك دلالة نفسية ، وتتطور دلالتها من الخدش المادى إلى الخدش النفسى ، ويصبح معناها « العيب » . فنقدت فلانا : أى عيبته ، وفى حديث ألى البرداء « إن نقدت الناس نقدوك وإن تركهم تركوك »^(٢) . ثم تطلق بعد ذلك على عملية شق ، أو فصل الشيء الجميل عن القبيح ، وبذلك تأخذ معنى فنياً جمالياً ، ويدل أن هذا الإطلاق كان مقصوراً أولاً الأمر ، على عملية تمييز الأغنام الجيدة من الرديئة ، ويظن أنها كانت تستعمل كنوع من العملة فى البيع والشراء ، وكانت الصغار منها تسمى نقداً أو نقادا ، أما صاحبها ، وراعيا فكان يسمى النقاد كذلك^(٣) . والشاهد على هذا قول الشاعر :

كأن أثواب نقاد قنن له يعلو بجملتها كهياء هدايا^(٤)

ويدل أن النقاد ، كان هو الذى يقوم بعملية التمييز ، أو الفصل هذه^(٥) ، والتمييز أو الفصل على كل حال « شق » ، ولكنه ليس شقاً كمياً بل شقاً

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الزمخشري : أساس البلاغة ملحة نقد .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق .

كيفياً . ولما ظهرت العملة المعدنية ، وحلت محل الماشية في البيع والشراء ، أصبحت عملية تمييز الدراهم الجيدة من الرديئة تسمى نقداً . يقول صاحب أساس البلاغة (ونقد النقاد الدراهم ميز جيدها من رديئها ، ونقد جيد ونقود جيد ، وتوقد الورق)^(١) ، والنقاد هو الصوري ، الذي يقوم بهذه المهمة ، والشاهد على هذا قول الشاعر :

تفنى يذاها الحصر في كل هاجرة نفى الدنانير نقاد الصياريف^(٢)

وبذلك تأخذ هذه لفظة معنى عقلياً ، يحتاج إلى ذهن ثاقب ومعرفة وخبرة ، والنقد بهذا المفهوم ، ليس القصد منه البحث في الشيء من حيث كونه جميلاً أم قبيحاً ، بل البحث عن حقيقة الشيء من حيث كونه أصيلاً أم زائفاً . وهو بهذا المعنى العقل ، تمثل فيه الصفة العلمية ، أما بالمعنى السابق : تمييز الجميل عن القبيح ، فتمثل فيه الصفة الفنية . ثم يتطور الاستعمال من خدش الشيء المادى ، وشقه وفصل جيله عن رديه وأصيله عن زائفه ، وكذلك الشيء النفسى إلى الشيء المعنوى ، كالكلام مثلاً فتميز جيد الكلام من رديه نقد ، ثم يقصر هذا الاستعمال على نوع خاص منه ، كالشعر يقول صاحب أساس البلاغة (ونقد الكلام وهو من نقدة الشعر ونقاده .. وانتقد الشعر على قائله)^(٣) أو مردها هذا أول الأمر ، النوق الفطرى الساذج . وأخيراً تدخل هذه اللفظة البيعة العلمية ، لا بمعناها الفنى ، وإنما بمعناها العلمى ، ويستعملها أصحاب النقد الدينى ، أى نقاد الحديث بمعنى معرفة صحيح الخبر من زائفه ، وكان تقدمهم في هذا الميدان يدور كما سنرى حول الرواوى والرووى ، ونقد الرواوى كان يسمى عندهم بالجرح والتعديل ، أو نقد الرجال . ومهما يكن من أمر ، فالقصد من نقد الرجال ليس إلا معرفة صالحهم من طالحهم وصحيحهم من زائفهم ، وكذا بالنسبة للرووى . ثم تدخل هذه اللفظة أخيراً ، بلفظة النقد الأدبى ، فيستعملها أصحاب النقد

(١) المرجع السابق .

(٢) ابن منظور : لسان العرب (حرف النال فصل النون) .

(٣) الرمحشرى : أساس البلاغة مادة نقد .

الأدب ، بمعناها العلمى والفنى أيضاً . فقد الشعر مثلاً ، معرفة صحيحه من زائفه ، وكذا جيله من ردهه .^(١)

من هذا كله يتضح لنا أن هذه اللفظة - نقد - استقر استعمالها أخيراً على معنيين : ١ - معنى فنى . ٢ - معنى علمى .

فالمعنى الفنى المقصد منه معرفة الجميل من القبيح ، أما المعنى العلمى فالمقصد منه معرفة الصحيح من الزائف . ولما انتشرت الثقافة والمعرفة ، وظهرت الحركة العلمية ونضجت ، أبان القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، قصر استعمالها العلمى على العلماء ، سواء علماء النقد الأدبى أم النقد الدينى ، وقصر استعمالها الفنى على غير العلماء من النقاد أصحاب الأدواق وحسب .

وبالرغم من أن كثيراً من العلماء ، قد مالوا إلى تحكيم الذوق فى النقد ، فإن النقد الفنى لم يكن هو وحده ، كل النقد ، بل احتجج إلى النوع الثالث ، أى النقد العلمى ، ومن لم يختلط المعنى الفنى بالمعنى العلمى للنقد ، وضار الذوق بجانب العقل فى عملية النقد ، وخاصة النقد الأدبى ولكن فى عصور متأخرة ، وفى عصرنا الحديث بالذات مال كثير من أصحاب النقد الأدبى ، الخارجين عن يفة البحث العلمى ، إلى فصل النقد العلمى ، عن النقد الفنى ، والاهتمام بهذا النوع الأخير فى عملية النقد . وأصبح النقد الأدبى عندهم ، نقداً جمالياً وحسب ، ويبدو أنهم قد تأثروا فى هذا ببعض البحوث ، والدراسات الأوربية الحديثة^(٢) ، مع أن النقد العلمى ، كما يرى بعض العلماء الباحثين المعاصرين ، وكما يقولون : « هو النقد الحق ولا غناء عنه فى أى بحث أدبى »^(٣) ، لأنه يبحث عن أصالة النص أو الخبر ، وحقيقة وجوده ودرجة الصدق فيه . ولما نقصد من النقد التاريخى ، أو نقد الخبر سوى هذا النوع من النقد ، أى - النقد العلمى - ولن يتضح لنا هذا الأمر إلا إذا عرفنا أولاً : كيف ظهر هذا

(١) مثال ذلك صانع « ابن سلام » فى كتابه طبقات فحول الشعراء .

(٢) Encyclopaedia Britanica (Criticism)

(٣) روزنتال : منابع الطماء المسلمين فى آبحث العلمى ص ٤٢ ترجمة أميس قريبه .

النوع من النقد في بيئة العلم الإسلامي ؟ وكيف تطور إلى أن أصبح علماً ؟ .

ظهر هذا النقد منذ عصر مبكر بظهور رواية الخيرة فكما أشرنا إلى أن الصحابة ، كانوا يأخفون عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أخذوا علمياً ولم يكن كل الصحابة يحضرون مجالسه ، بل كان منهم من يتغيب لتقضاء بعض شغونه الخاصة ، ومن ثم كان الشاهد يبلغ الغائب ، فعلم الصحابة إذن كان السماع ثم الأداء . ومن هذه الناحية كانت الرواية أسبق في الوجود من النقد . هنا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، أما بعد وفاته ، فقد أسلفنا القول ، بأن خيار الصحابة كآبى بكر وعثمان ، وعلى وعائشة وغيرهم ، كانوا يشيرون ويستحلفون الرواة ، ولا يقبلون خبراً من راو ، إلا إذا أتى على ذلك بيينة . وكانت جهودهم موجهة إلى حفظ الخبر الديني من الوضع والتزيد فاعتبروه كالشهادة ، بل أخطر منها ، لأنه شهادة على الله لا على البشر ومادامت الشهادة تتطلب البحث عن عدالة الشاهد ، ومدى أهليته وصلاحيته للشهادة ، فكذلك رواية الخبر تتطلب مثل ذلك ، وقد فطن كثير من خيار الصحابة إلى هذا . (شهد رجل عند عمر بن الخطاب بشهادة فقال له ، لست أعرفك ولا يضرك أن لا أعرفك ، أثت بمن يعرفك فقال رجل من القوم أنا أعرفه ، قل فبأي شيء تعرفه ؟ قال بالأمانة والعدل ، قال : فهو جارك الأدنى الذي تعرف ليله ونهاره ، ومدخله ومخرجه ؟ قال : لا . قال : فمعاملك بالدينار والدرهم ، اللذين يستدل بهما على الورع قال : لا ، قال : فرفيقك في السفر ، الذي يستدل به على مكارم الأخلاق قال : لا . قال : لست تعرفه ، ولا يضرك أن لا تعرفه ثم قال للرجل أثت بمن يعرفك)^(١) ، فالصحابة كانوا يشترطون في الشاهد ، العدالة والأمانة ، وكانوا يشيرون من ذلك غاية الثبوت ، وهذه شهادة على البشر ، فما بالك بشهادة على الله ، أما أولى بهم على الأقل أن يصنعوا الصنيع نفسه . ومهما يكن من شيء ، فإن نقد الخبر ظهر منذ عصر مبكر بظهور رواية الخيرة ، إذ أن كل رواية كانت تتطلب

(١) الخطيب البغدادي : الكفيلة ص ٨٤ ط الهند .

البحث عن عدالة رايها ، ومدى صلاحيته للرواية ، وصار النقد بهذا جنبا إلى جنب مع الرواية ، ولكن كان مجاله ، أضيق من مجال الرواية وعلى وجه الخصوص عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر خلفائه ، ويبدو أنه لم يمارس بمعناه العلمى الاصطلاحي ، الذى أشرنا إليه ، أى تمييز الصحيح من الزائف إلا بعد انقسام المسلمين ، وقيام الفتنة الكبرى حوالى سنة ٤٠ هـ^(١) .

ولقد بدأ عندهم بنقد السند ، أو الجرح والتعديل ، لأن أساس صحة الرواية الثقة بالرواة ، من حيث العدالة والنضبط ، ومن تطرق أى خلل إلى عدلته أو ضبطه ، صار مجروحاً غير مقبول الرواية ، ومن ثم بحثوا فى الجرح وأسبابه ودرجاته . وكل هذا بعد أن أصبح الجرح والتعديل ، علماً ذا قواعد وأصول ووقفا على الخاصة من العلماء ، لا كل العلماء ، لكن متى بدأ هذا ؟ يظلب على الظن أن الجرح والتعديل ، لم يظهر كعلم ذى قواعد وأصول ، إلا فى النصف الثانى من القرن الثانى ، ولكن هذا لا يمنع من القول بوجود بذور مبكرة للجرح والتعديل عصر الصحابة ، فلقد ذكر بعض الباحثين ومؤرخى هذا العلم أسماء صحابة تكلموا فى الرجال يقول أحدهم (.. وأما المتكلمون فى الرجال فخلق من نجوم الهدى ، ومصابيح الظلام المستضاء بهم فى دفع الردى ، سرد ابن عدى فى مقدمة كاملة منهم خلقاً إلى زمنه فالصحابة الذين أوردتهم : عمرو على وابن عباس وعبد الله بن سلام وعبادة بن الصامت ، وأنس وعائشة .. وتصريح كل منهم بتكذيب من لم يصدقه فيما قاله)^(٢) . ويذكر ابن عبد البر ٤١٣ هـ ، فى كتابه « جامع بيان العلم وفضيله » ، أقوالاً لبعض الصحابة فى بعض ، يفهم منها أن بعضهم كان يجرح الآخر ، ويعقب على هذا بقوله (وقد كان بين اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم - وجلة العلماء عند الفضل كلام هو أكثر من هذا ، ولكن أهل الفهم والعلم والميزان ، لا يلتفتون إلى ذلك لأنهم بشر يغضبون ويرضون ، والقول فى الرضا ، غير القول فى الغضب)^(٣) . ويبدو أن « ابن عبد البر » بتعليقه هذا ، يصدق هذه

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ص ٣ المقدمة تحقيق على الجبلى .

(٢) السخاوى : الاعلام بالتوبخ ص ١٦٣ ط الفرق بالمعشق .

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر مختصر للمصطفى ص ١٩٧ .

القول التي تشير إلى طعن الصحابة بعضهم في بعض ، ولكن الباحث المنصف يدرك أن أكثر هذه النقول ، قد رويت عن طريق « المعتزلة » و « الشيعة » وأهل الأهواء والنحل ، قصد الطعن في السلف من الصحابة وإثارة الشك والريب حول رواياتهم ، وقد أشار إلى هذا أكثر من باحث قديم وحديث^(١) .
 على أن أكثر هذه النقول ، مرد الطعن فيها ، كما يبدو لي ، إلى غلط الصحابة لا إلى كذبهم . ومن ثم يجب ، أن نفرق هنا بين كذب الراوى ، وغلط الراوى ، فالكذب معناه ، رواية الراوى ما لم يحدث ، أو تغييره عمداً ، وهو دليل على عدم وجود أمانة عند الراوى ، أما الغلط فقد يكون مجرد خلل تطرق إلى ضبط الراوى ، لا أكثر ولا أقل ، ونقد الصحابة بعضهم لبعض فيما يتصل بالرواية ، لم يكن مرده فقد الأمانة أو فقد العدالة ، وإنما مرده نقص في الدقة ، والتحرى أو الضبط .

أضف إلى هذا ، أن كل الصحابة كما أسلفنا القول ، لم يكونوا يحضرون مجلس النبى صلى الله عليه وسلم ، بل كان منهم من يتخلف لقضاء بعض شغونه الخاصة ، ومن هنا جمع بعضهم أخباراً لم يسمعها الآخر ، وشاهد أجداناً لم يشاهدها غيره ، وبعضهم كان يحضر الجواب وبعضهم ، كان يحضر السؤال ، وبعضهم كان يأتي في أول المجلس وبعضهم في وسطه أو آخره . فنقد الصحابة ، بعضهم لبعض يمكن رده إذن ، إلى اختلاف حفظهم من العلم والرواية ، فهذا مثلاً يأخذ على ذاك أنه أتى بخبر لم يسمعه هو ، أو أنه يسرد الحديث ، ويكثر من الرواية ، وكثرة الكلام مدعاة للخطأ ، أو أنه يقول كذا ، والصواب أن هذا القول أو الحكم منسوخ ، بقول لو حكم آخر . وعلى هذا ، يمكن رد أكثر الطعنون في عدالة الصحابة إلى هذه الناحية^(٢) .

وعلى كل حال ، فمهما قيل عن ممارسة الصحابة للجرح والتعديل أو نقد

(١) انظر ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث .

وكلال الفزال : المصنفى ص ١٠٥ ج ١

وانظر هذا كله في السنة ومكانها من التشريع الإسلامى تأليف مصطفى السباعى ص ١٤٩ - ١٥٢

ط الأول دار العروة القاهرة ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م .

(٢) انظر انصى فحسب عند الشافعى في الرسالة ص ٢٨ ط مصطفى محمد .

الرجال ، فإن ذلك كان في نطاق ضيق ، وكان القصد منه التثبيت والتحري
لا الشك والالتزام ، وكان الجرح غالباً ما يرد إلى عدم الضبط لا إلى نقد
العدالة ، حتى أن التابعين الذين مارسوا هذا النوع من النقد ، كانوا قلة ، قلة
الصحابة في ذلك ، لأن أكثر مصادرهم في الرواية كانت صحابة عدول . ولم
يشهد القرن الأول ، وهو عصر الصحابة وكبار التابعين ، إلا عدداً قليلاً من
المجروحين ، وكذا النصف الأول من القرن الثاني ، يقول السخاوي
(ولا يكاد يوجد في القرن الأول ، الذي انقضى فيه الصحابة وكبار التابعين
ضعيف ، إلا الواحد بعد الواحد كالحارث الأعور واختار الكذاب ، فلما
انقضى القرن الأول ، ودخل الثاني كان في أوائله من أوساط التابعين جماعة من
الضعفاء الذين ضعفوا غالباً من قبل تحملهم وضبطهم للحديث ، فتراهم
يرضون الموقوف ، ويرسلون كثيراً ولم غلط كأبي هارون العبيدي (١) فإلى
هذه الفترة ، لم ينتشر الجرح والتعديل ، كعلم ذي قواعد وأصول ، ووفقاً على
علماء متخصصين لهم الحق في الحكم على الرجال . ولكن منذ بداية النصف
الثاني من القرن الثاني ، أي حوالي ١٥٠ هـ انتشر الجرح والتعديل وأصبح
علماً ذا قواعد وأصول ، ووفقاً على الخاصة من العلماء ، يقول : (فلما كان
آخرهم - عصر التابعين - وهو حدود الخمسين ومائة ، تكلم في التوثيق
والتجريح طائفة من الأئمة ، فقال أبو حنيفة ما رأيت أكذب من جابر
الجعفي ، وضعف الأعمش ، جماعة ووثق آخرون ، ونظر في الرجال شعبة
١٦٠ هـ ، وكان مثبِتاً لا يكاد يروى إلا عن ثقة ، وكذا كان مالك
١٩٧ هـ) (٢) . ولكن لم يكن الرواة في هذا العصر - اتباع التابعين - لهم
القدرة على الجرح والتعديل ، وإنما كان هذا وفقاً على بعض منهم دون بعض ،
كما أنهم لم يكونوا على درجة واحدة من الفهم والفتنة ، والدراية بالناقل
والمثقول ، ومن ثم كانوا على مراتب . يقول ابن أبي حاتم (ثم خلفهم تابع
التابعين ، فكانوا على مراتب أربع منهم ثبت الورع ، الجهد الناقد للحديث ،
فهذا الذي لا يختلف فيه ، ويعتمد على جرحه وتعميله ، ويحتاج بمحدثه وكلامه

(١) السخاوي : لأعلام بالتاريخ من ١٦٣ ط السابقة .

(٢) المرجع السابق والمصحفة .

في الرجال . ومنهم العدل في نفسه ، اثبت في روايته الصدوق في نقله ، الورع في دينه الحافظ لحديثه المتقن فيه ، فلذلك العدل الذي يحتاج بحديثه ويوثق في نفسه . ومنهم الصدوق الورع اثبت المغفل ، الذي يعم أحياناً وقد قبله الجهابذة النقاد ، فهذا يحتاج بحديثه . ومنهم الصدوق الورع المغفل الغالب ، عليه الزعم والخطأ والغلط ، والسهر فهذا يكتب من حديثه الترغيب في الحلال والحرام ، وخامس قد ألصق نفسه بهم ودس بينهم ، ممن ليس من أهل الصدق والأمانة ، ومن قد ظهر للنقاد العلماء بالرجال أول المعرفة منهم ، الكذب فهذا يترك وي طرح حديثه .. (١)

من هذا نرى أن « ابن أبي حاتم » ، يقسم الرواة من اتباع التابعين حسب الجودة العلمية ، والدراية بالنقل والمقول ، أو الروى إلى أربع مراتب :

المرتبة الأولى : أهل الجرح والتعديل ، أو من لم يلق الحق في الجرح والتعديل ، وهم الذين تتوافر فيهم العدالة أو الضبط ، والفهم والفقنة والدراية .

المرتبة الثانية : من يحتاج بحديثهم ، وهم الذين تتوافر فيهم العدالة والضبط ، لكن ليست لهم دراية بالنقل ، وفهم وفطنة بالطرق والأسانيد ، أو بالأحرى ليست لديهم القدرة على النقد ، فهؤلاء يؤخذ بحديثهم ، ولكن ليس لهم الحق في النقد ، ولا يؤخذ بكلامهم في الرجال .

المرتبة الثالثة : من يحتاج بحديثهم ، لكنهم في درجة أقل من درجة الرواة السابقين ، وهم الذين تتوافر فيهم العدالة أو الصدق ، لكنهم يعمون أحياناً ، ويغلطون في الحديث ، وحكم هؤلاء كحكم سابقهم في عدم الأخذ بقولهم في النقد ، وفي الحكم على الرجال .

المرتبة الرابعة : من لا يحتاج بحديثهم في الحلال والحرام ، وإن قبل وأخذ به في فضائل الأعمال ، وهم أولئك الذين يغلب عليهم الزعم الكذب ، صادقون

(١) ابن أبي حاتم ، تنقيح الطرقة لأخبار الجرح والتعديل ص ٥٩ - ٦٠ .

ورعون عدول ، فهؤلاء يرفض حديثهم في الحلال والحرام ، ولا يؤخذ بقولهم في النقد . ولا في الحكم على الرجال ، ولكن يجوز قبول حديثهم في فضائل الأعمال .

فهذه هي صفات الرواة ، الذين لهم حق الرواية والأداء ، وأعلامهم مرتبة العلماء النقاد الذين لهم الحق في نقد الرجال ، وجرحهم وتعديلهم . أما من اشتهر بالكذب ، والتدليس وعدم الصدق والأمانة ، فليس منهم ويجب طرح روايته ، واعتباره من المجرحين .

والخلاصة : من هذا نرى أن أساس صحة الرواية العدالة والضبط ، وأن الرواة يتفاوتون في ذلك ، فمنهم من تتوافر فيه صحة العدالة وتمام الضبط ، والدراية بالنقل والمقول ، فهذا هو العالم الناقد الذي يخرج بروايته ، وكلامه في الرجال ، والذي له الحق في الرواية والنقد . ومنهم من تتوافر فيه صحة العدالة والضبط ، ولكن ليست له دراية وخبرة بالرجال ، وعلى هذا تصح روايته ، ولكن لا يصح نقده . ومنهم من تتوافر فيه العدالة فحسب ، لكن يتطرق أحياناً لخلل إلى ضبطه ، فهذا يحتاج بحديثه إذا كان خلله عارضاً ، أما إذا كان غالباً عليه فلا يحتاج بحديثه ، وإن اعتبر به في فضائل الأعمال .

وعلى كل حال ، فنقسم « ابن أبي حاتم » ، للرواة عامة هذا التقسيم روعى فيه الجودة العلمية والدراية بالراوى ، ولكن هناك تقسيم لا للرواة عامة ، بل لصنف خاص منهم أعلامهم مرتبة ، أى علماء الجرح والتعديل . وهذا التقسيم ليس أساسه الجودة العلمية ، بل أساسه العصر والزمن ، ولقد اصطلاح بعض الباحثين على تسميته ، « طبقات » وعلى هذا ، يقسمون علماء الجرح والتعديل ، إلى طبقات كتقسيم الرواة عامة إلى ذلك ، ولكن ما المقصود بالطبقة هنا ؟

الطبقة في اللغة عبارة عن القوم المتشابهين^(١) ، بيد أن الاصطلاح يعطيها

١ - منظور : لسان العرب (حرف القاف فصل الطاء) .

معنى آخر ، فالطبقة في الاصطلاح ، عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ^(١) ، وبناء على هذا ، من الممكن أن نعتبر الصحابة كلهم طبقة واحدة ، على أساس اشتراكهم في الصحبة ، والتابعين طبقة ثانية ، وتابعهم ثالثة ، إذا راعينا في هذا الزمن . وقد ينظر إلى الصحابة على أنهم طبقة واحدة ، باعتبار الصحبة ، أي الزمن ، ولكنهم يتفاوتون في ما بينهم في سوابقهم ، ومراتبهم ، ومن ثم ينقسمون إلى طبقات حسب فضائلهم وأعمالهم ، وهذا ما صنعه « ابن سعد » في طبقاته ، إذ خرج لنا من الصحابة بضع عشر طبقة ، ومن الممكن حدوث هذا أيضاً بالنسبة للتابعين ، وأتباعهم- ويبدو أن هذا ، الاختلاف في تقسيم الرواة إلى طبقات ، جعلهم لا يتفقون على تحديد مدة معينة للطبقة ، فبعضهم جعلها عشرين ، وبعضهم جعلها عشراً وآخرون أربعين^(٢) . وعلى كل حال ، فعلماء الجرح والتعديل ، حسب تقسيم ابن أبي حاتم ، أربع طبقات :

الطبقة الأولى : وهي طبقة أئمة هذا العلم ، ورواده كمالك ١٧٩ هـ بالمدينة وابن عيينه ٢٨٩ هـ بمكة ، وسيفان الثوري ١٦١ هـ بالكوفة وشعبة بن الحجاج ١٦٠ هـ بالبصرة ، وحامد بن زيد ١٦٧ هـ ، وعبد الرحمن الأوزاعي بالشام .

أما الطبقة الثانية : فمن أعلامها ، وكيع بن الجراح بالكوفة ١٩٧ هـ ويحيى القطان ١٩٨ هـ ، بالبصرة وعبد الرحمن بن مهدي بالبصرة كذلك ، وعبد الله بن المبارك ١٨١ هـ بخراسان ، وابو اسحاق الفزاري ١٨٥ هـ بالشام .

أما الطبقة الثالثة : فهي التي ، بدأت في تدوين قواعد ، وأصول هذا العلم ويبدو أن من أوائل من فعلوا ذلك ، يحيى بن مغيث ٢٣٣ هـ ببغداد وأحمد بن حنبل ٢٤١ هـ ، وعلى بن المديني ٢٣٤ هـ بالبصرة . وهذا لأن هؤلاء الثلاثة^(٣) ابن حجر : شرح النخبة ص ٦٥ ط الشافعية وكذا ابن الصلاح مقدمة في علوم الحديث ص ٧٩ ط الهند .

(٣) روزنثال : علم التاريخ عند المسلمين ص ٩٣٣ ترجمة صالح لعل أحمد .

وصلتنا عنهم مدونات في الجرح والتعديل ، وهي أقدم ما كتب في هذا العلم .
وبعد هؤلاء تأتي طبقة رابعة : وهي آخر طبقات علماء الجرح والتعديل في
القرن الثالث لأولى ، وهي تمثل نهاية القرن الثالث ، ومن أعلامها : أبو زرعة
الرازي ، وأبو حاتم الرازي .

والخلاصة : لم يظهر الجرح والتعديل ، كعلم ذي قواعد وأصول إلا في
النصف الثاني من القرن الثاني ، ومنذ حوالي ١٥٠ هـ ، ولم تدون قواعده إلا
بابتداء الطبقة الثالثة ، أي في النصف الأول من القرن الثالث ، ومن أوائل من
دونوا فيه ، يحيى بن معين ، وأحمد بن حنبل وعلي بن المديني . ومن أقدم
الكتب التي وصلتنا في الجرح والتعديل وأكبرها حجماً ، بالإضافة إلى
المدونات السابقة ، كتاب « طبقات بن سعد » ٢٣٠ هـ ، كتاب الواقدي ،
ويقع في خمسة عشر مجلداً .

ومن الجرح والتعديل نشأ علم رجال الحديث ، الذي يبحث في رواة
الحديث من حيث هم رواة ، وتاريخهم ووفائهم وأسمائهم ، وألقابهم
وكتابهم ، وهذا كله مهد لنشأة فن الترجمة والسير ، في الثقافة العربية
والإسلامية .

وعلى كل حال فقد وضع لنا أن « نقد الخير » ، قد بدأ بالجرح والتعديل ،
وأن هذا لم يصبح علماً ذا قواعد وأصول ، إلا في النصف الثاني من القرن
الثاني ، ولذا فلا بأس من الإشارة بعد ذلك ، إلى أهم هذه القواعد والأصول
التي يقوم عليها علم الجرح والتعديل ، أو نقد الرجال نستطيع بذلك
الوقوف ، على مقاييس أسلافنا في النقد العلمي : وهذا موضوع الفصل الثاني
من هذا الباب .

(١) السخاوي : لإعلان بالتاريخ من ١٦٤ - ١٦٥ وكذا قطر حاشي حيفة كشف الطنون علم
الجرح والتعديل .

الفصل الثاني

أصول وقواعد الجرح والتعديل

تمهيد :

إن أصول وقواعد القوم في الجرح والتعديل كثيرة ، وعديدة ولكم حسينا الإشارة هنا ، إلى أهم هذه الأصول ، وتلك القواعد وخاصة التي تمثل العمدة أو الركائز ، التي يركز عليها علم الجرح والتعديل ، أو نقد الرجال عند أسلافنا . أضف إلى هذا أن هذه الأصول والقواعد العامة ، يمكن ردها آخر الأمر إلى ناحيتين :

١ - قواعد وأصول تختص بالعدالة .

ب - قواعد تختص بالجرح .

ومن ثم كان لا مفر من مراعاة هذا عند الحديث ، أو الإشارة إلى أهم هذه الأصول والقواعد ، التي ينهض عليها علم الجرح والتعديل .

أولا - قواعد العدالة وأصولها

معنى العدالة وتعريفها : قلنا إن تعريف العدالة ، تطور على مر العصور وتماقب الأزمان ، ولم يخرج فهم القدماء للعدالة عن فهم المتأخرين لها ، وإن اختلفت الصيغ والعبارات . ومهما يكن من شيء ، فلقد فهم القدماء ، والمتأخرون العدالة ، على أنها « صفة تلزم صاحبها المحافظة على أوامر الدين ونواهيه ، والمرف والعبادات والتقاليد »^(١) . والعدالة بهذا المفهوم تتصل بناحيتين : دين الراوى ، وأخلاق الراوى . ولا يقصون باندن هنا ، الدين

(١) انظر ححر : شرح النخبة ص ٨٣

بالمعنى الشكلى أو الرسمى وحسب ، بل الدين كتجربة ، روحية ولهذا يشترطون فى الراوى الورع والصلاح ، والتقوى ، لأن هذا كله قد يعصمه من الكذب أضف إلى ذلك أنهم يقصدون بالأخلاق هنا ، الأخلاق بمعناها العام لا الخاص ، فليس القصد منها السلوك الشخصى وحسب ، بل حسن معاملة الناس ، والحفاظ على العرف والعادات ، والتقاليد الإجتماعية . ومن ثم فالعدالة بهذا المفهوم الواسع دينية اجتماعية ، لأن منها ما يمس الدين ، ومنها ما يمس المجتمع ، وهى صفة يجب توافرها فى الراوى والشاهد : وكما أسلفنا القول ، بأن هذا الشرط ، لم يضعه علماء القرن الثانى . أصحاب علم الجرح والتعديل ، بل وضع منذ عصر مبكر أى منذ عصر الصحابة وعصر النبى أيضاً . فلقد رأينا ، كيف كان عمر يبحث ، عن عدالة الراوى وعدالة الشاهد ، وكان يتشدد فى هذا المطلب غاية التشدد ، ولم يكن يقبل تزكية رجل لآخر إلا إذا أدرك حقيقة أنه يعرفه معرفة وثيقة ، وأنه خالطه وعاشره لأن المظهر غير المخير ، فقد يبدو الرجل ورعاً صالحاً أميناً صدوقاً ، فى الظاهر لكن باطنه خلاف ذلك . وهذه الدقة فى الحكم على الرجال ، التى أصلها سلفنا من الصحابة ، أثر من آثار دقيق ملاحظتهم التى هى أنحص خصائص منهم العلمى ، هذا بالنسبة لمفهوم العدالة وتعريفها . أما بالنسبة للعدد المقبول فى التعديل ، فتجددهم يختلفون فى هذا ، فبعضهم يكفى هنا . بواحد تأسيساً بفعل الصحابة وخيار التابعين ، وقياساً على قبول خير الواحد ، دليلاً فى الشرعيات : ويشترط بعضهم فى هذا اثنين أو أكثر ، قياساً على الشهادة لأن الشهادة لا تثبت بأقل من اثنين ، فكذلك العدالة : ومهما يكن من أمر ، فالأساس فى التزكية أو التعديل ، أن يكون المعلن أو المزكى أهلاً لذلك ، فإذا كان أهلاً لذلك قبلت تزكيته ، وأخذ بقوله فى الحكم على الرجال^(١) . يقول صاحب الكفاية (وقال قوم من أهل العلم يكفى فى تعديل المحدث والشاهد ، تزكية الواحد ، إذا كان المزكى بصفة من يجب تزكيته)^(٢) . وبناء على هذا ،

(١) الحطيب البندادى : الكفاية فى علم الرواية ٩٦ - ٩٧ ط الهند وكذا العراق فى المستغنى من

١٠٣ ج ١ .

(٢) الحطيب البندادى : الكفاية ص ٩٧ .

فهم يختلفون كما رأينا ، في العدد المقبول في التزكية ، والتعديل وليس في هذا وحسب ، وإنما أيضاً في :

وجوب ذكر سبب التعديل : فمنهم من يرى وجوب ذكر هذا ، أى (يجب على المعدل أن يذكر سبب تعديله ، أو تركيته فالعدالة تحتاج إلى كشف وتفسير)^(١) ، ويرى بعضهم عكس ذلك ، أى أنه لا داعى لذكر سبب للعدالة ، ويجب قبول تعديل الخير والشاهد ، دون ذكر سبب لذلك . والدليل على هذا (إجماع الأمة على أنه لا يرجع في التعديل إلا إلى قول عدل رضا عارف بما يصير به العدل عدلاً والمجرح مجروحاً . وإذا كان كذلك وجب حمل أمره في التزكية على السلامة ، وما تقتضيه حاله التى ألوجبت الرجوع إلى تركيته من اعتقاده الرضا به ، وأدائه الأمانة فيما يرجع إليه فيه ، والعمل بخير من زكاه ، ومتى أوجبتنا مطالبة بكشف السبب ، الذى به صار المعدل عدلاً عنده ، كان شكاً منا في علمه بأفعال المزكى وطريقته وسوء ظن بالمزكى واتهامه ، بأنه يجهل المعنى الذى يصير به المعدل عدلاً)^(٢) . فالعبرة هنا بالمعدل لا المعدل ، أى بالقاضى لا بالمتهم ، والقاضى لا يرى المتهم إلا عن علم ودراسة بحاله ، لأن هذه وظيفته ، ولو طعنا في هذه البراءة ، لكان طعنا منا في حكم القاضى . أضف إلى هذا أن التعديل كما أسلفنا القول ليس حقاً لكل راو ، وإنما حق لبعض الرواة دون بعض ، أولئك الذين ثبتت صلاحيتهم لهذا العمل ، وقدرتهم على القيام بهذه فلو طالبناهم بذكر سبب للعدالة لكان هذا شكاً منا في عدالة المعدل نفسه ، أى في قدرته على أداء عمله . هذا ويجب أن نشير إلى ملحظ نقدى دقيق ، فظن إليه هؤلاء العلماء وهو أن رواية الثقة العدل ، عن غيره ليست تعديلاً له ، لأن الثقة قد يروى عن قوم ليسوا بثقات ، إما لأنه لم يعرف ما فهم من عيوب ، فهم ثقات عند غيره ، أو لأن علم ثقتهم مردها أحياناً ، ما في أخلاقهم من شوائب يعدها بعض العلماء قاذحة في الرواية ، بينما يعدها آخرون غير قاذحة .

(١) انظر : المسقى ص ١٠٣ وكذا مقدمة ابن الصلاح ص ٥٢ .

(٢) الحظيب : الكفيلة ص ٩٩ - ١٠٠ .

ومن ثم حذر كثير من هؤلاء العلماء من الرواية ، عن الثقات الذين يرون عن غير الثقات . قال شعبه بن الحجاج أحد أعلام النقد الديني في القرن الثاني ، « لا تحملوا عن سفيان الثوري إلا عن تعرفون ، فإنه كان لا يبال عن حمل إنه يمدحكم ، مثل أبي شبيب الجنوني »^(١) . وقال أيضاً بمنزلاً من هذا (سفيان ثقة يروي عن الكذابين) . ويبدو أن سفيان هذا ، الذي يتهمه شعبة بالرواية عن غير الثقات ، كان يروي عنهم حقاً ، ولكنه كان يذكر من الرواية ما فيهم من عيوب ، كقوله مثلاً (حدثنا ثور بن أبي فاختة ، وكان من أركان الكذب)^(٢) . ومهما يكن من شيء ، فلقد حذر كثير من العلماء من الرواية عن غير الثقات ، وعلّطوا إلى أن رواية العدل أو الثقة عنهم ، لا تمنحهم المدالة . وعلى كل حال ، فالبحت عن عدالة الراوي وقواعد القوم ، التي وضعوها للمدالة وشرطوها هذه القواعد ، التي أشرنا إليها آنفاً بمعنى الإشادة به في الراوي من جميل الصفات والمحسن ، التي نجعله أهلاً للرواية الصحيحة ، وإذا كان النقد العلمي في أدق معانيه كما ذكرنا هو تمييز الصحيح من الزائف ، فالبحت عن عدالة الراوي يدخل ضمن الشطر الأول من هذا التعريف ، أي معرفة الصحيح . أما الشطر الثاني من التعريف السابق : أي معرفة الزائف ، الذي ليس صحيحاً لخلل أو عيب فيه ، فأساس هذا عندهم الجرح . وعلى هذا فالجرح يقابل التعديل ، وما دما قد ذكرنا قواعدهم في التعديل ، فلا بأس بعد ذلك من ذكر قواعدهم في الجرح .

ثانياً - قواعد الجرح وأصوله

جرح الراوي ، معناه اتهامه في عدالته أو ضبطه ، لأن من أساس صحة الرواية العدالة والضبط ، فأى خلل يطرأ إلى عدالة الراوي أو ضبطه ، يؤدي إلى جرحه وإثارة الشك والريب حول روايته ، إذ لم تعد صالحة للقبول . وعلى

(١) المرجع السابق ص ٩٩ - ١٠٠

(٢) المرجع السابق ص ٩٩

كل حال ، فالأساس في الجرح ، الاتهام أو الشك ، ومن الشك يصل المرء إلى اليقين وليس معنى اليقين هنا الصحة أو الوصول إلى الحقيقة ، وإنما معناه الثبات على رأى أو القبول والتسليم . وهذا يتفق وأسس المنهج العلمى في العصر الحديث : فالنتج العلمى في العصر الحديث ، يبدأ بالشك ومن الشك يصل الباحث إلى اليقين ، وليس معنى اليقين هنا أيضاً الوصول إلى الحقيقة ، وإنما معناه القبول أو التسليم أو الاعتقاد . يقول جون ديوى : (إذا كان البحث يبدأ بالشك ، فهو ينتهى بإقامة الظروف التى من شأنها أن تزيل ما يستدعى ذلك الشك ، وهذه الحالة الأخيرة يمكن تسميتها الاعتقاد غير أئى لاسباب ابدىها فيما بعد تفضل تسميتها جواز التقرير المقبول ، فقد يظن أن لفظة الاعتقاد مناسبة للدلالة على ما يتمخض عنه من نتائج ، فبينما الشك حالة قلقلة من التوتر تلتهس لها مخرجاً ومتفحساً فى عملية البحث ، نرى البحث ينتهى بيلوغه حالة مستقرة على رأى ، وهذه الحالة المستقرة إن هى إلا علامة مميزة للاعتقاد بمعناه الصحيح ، وبهذا يكون لفظ الاعتقاد مناسباً لتسمية النهاية التى ينتهى إليها البحث)^(١) .

من هذا يرجح عندنا اتفاق المنهج الإسلامى فى جرح الروى ونقده . والمنهج العلمى فى العصر الحديث ، وخاصة فى أولى خطوات البحث عن الحقيقة ، وهى الشك وفى النتيجة التى ينتهى إليها البحث وهى الاعتقاد أو التسليم . وعلى كل حال ، فالأساس فى نقد الرجال « الجرح » أو الاتهام ، فالراوى يظل مجروحاً إلى أن تثبت عدالته ، ومن هنا وجدناهم يختلفون فى أيهما أول بالتقديم الجرح أم التعديل .

٢ - تقديم الجرح على التعديل : يرى بعضهم أن الجرح مقدم على التعديل إذا تعادل الجرح والتعديل ، أى إذا كان عدد المعدلين يساوى عدد المجرحين وحينئذ فى هذا أن الجراح يبين سبب جرحه ، بينما لا يذكر المعدل سبباً لتعديله .

(١) جون ديوى . منطق نظرية البحث ترجمة زكى نجيب محمود ص ٦٢ - ٦٣ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٠ م .

فالجرح من هذه الناحية فيه زيادة علم ومعرفة . يقول صاحب الكفاية :
 (اتفق أهل العلم على أن من جرحه الواحد والاثنان ، وعدله مثل من جرحه ، فإن
 الجرح به أولى ، والملة في ذلك أن الجارح يحبر عن أمر قد علمه هو ويصدق
 المعدل ، ويقول قد علمت من حاله الظاهرة ما علمتها وتفردت بعلم لم تعلمه
 من اختبار أمره ^(١) ، ثم يروى روايات ، تتضمن آراء لعلماء القرنين الثانی
 والثالث ، في ذلك وتؤيد هذا الرأي ^(٢) . هذا إذا تعادل الجرح والتعديل
 وتساوياً . لكن إذا زاد عدد المجرحين على عدد المعدلين فما الحكم ؟ يرى
 أكثرهم الأخذ بقول المجرحين ، لأن الجرح فيه زيادة علم ومعرفة ، ولأن
 الجارح لا يكذب المعدل ، وكذا إذا زاد عدد المعدلين على عدد المجرحين .
 يقول الخطيب البغدادي : (إذا عدل جماعة رجلاً ، وجرحه أقل عدداً من
 المعدلين ، فإن الذي عليه جمهور العلماء أن الحكم للجرح ، والعمل به أولى ،
 وقالت طائفة بل الحكم للمدلة ، وهذا خطأ لأجل ما ذكرناه من أن الجارحين
 يصدقون المعدلين في العلم بالظاهر ، ويقولون عندنا زيادة علم لم تعلمون من
 باطن أمره . وقد احتلت هذه الطائفة بأن كثرة المعدلين تقوى حاطم ، وتوجب
 العمل بخبرهم ، وقلة الجارحين تضعف خبرهم ^(٣) . ومهما يكن من شيء ،
 فإن شرط تقديم الجرح على التعديل في جميع الأحوال ، شرط له وجهته لأن
 فيه كما قلنا زيادة علم ومعرفة ، ولأن الجارح لا يكذب المعدل في تمديله بل
 يصدقه ، ويضيف إليه جديداً ، فكأنه يقول له ، أنا معك في أن هذا الرلوى
 عدل صدوق أمين ، لكنه غير ضابط أو بهم أحياناً وفيه غفلة ، لم تعرفها أنت
 لكنني عرفتها ، والمهم أن يذكر سبب جرحه ، وعلينا أن نحكم بعد ذلك
 وننظر بعين المنطق والصواب ، لنرى هل هو محق في جرحه أو لا ، فإذا كان
 محقاً في ذلك قلنا الجرح على التعديل ، وإذا لم يكن كذلك وجرح الرلوى
 بأشياء لا تجرح ، رفضنا قوله وقدمنا التعديل . ولما كان للجرح هذه المكانة في
 نقد الرجال ، وجدناهم يختلفون فيما يجرح ، وما لا يجرح ، وبناء على هذا

(١) الخطيب الكفاية ص ١٠٥ - ١٠٦ ط الهند .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٧ ط الهند .

وضموا قاعدة أشرنا إلى طرف منها ، وهي قولهم :

٣ - لا يقبل المجرح إلا مفسراً : ومعنى هذا أنه يجب على المجرح أن يبين سبب جرحه ، فلا بد في المجرح من الكشف والتفسير^(١) . ويبدو أن هذه القاعدة ، كانت معروفة في أواخر القرن الثاني ، وعند الشافعي « على وجه الخصوص » . يقول صاحب المستصفى : (قال الشافعي : يجب ذكر سبب المجرح دون التعليل ، إذ قد يجرح بما لا يراه جرحاً لا اختلاف المذاهب فيه ، وأما العدالة فليس فيها إلا سبب واحد^(٢)) . ولقد تمسك بهذا كثير من علماء القرن الثالث . ونقاده ، كالبخاري ومسلم وأبي داود وغيرهم^(٣) . ويظن أنهم تمسكوا بهذه القاعدة . وتشبثوا بها ، لأن أناساً جرحوا بأشياء لا تجرح ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، منها : سأل عبد الله بن أحمد بن حنبل أباه قائلاً : إن يحيى بن نعيم يظن عامر بن صالح قال يقول ماذا ؟ قال إنه رآه يسمع من حجاج . قال أحمد : لقد رأيت حجاجاً يسمع من هشيم ، وهذا عيب يسمع الرجل ممن هو أصغر منه^(٤) . فسماع الكبير من الصغير ، جرح عند بعضهم ، يوجب رد الرواية . وهذا شعبة بن الحجاج - في القرن الثاني ، يرفض رواية رجل لا شيء ، سوى أنه رآه يجرى على فرس ملء فروجه^(٥) . وهذا الحكم بن عتبة يسأل شعبة : لما لم ترو عن ذا فان فقال : كان كثير الكلام^(٦) .

فكرة الكلام ، وحمل الدابة على السير بسرعة ، فوق طاقتها جرح للبروي في عرف شعبة ، وأبعد من هذا كان يجرح البروي ، لا شيء سوى أن اسمه ذكر أمام ناقد أو عالم من العلماء فامتخط : قال محمد بن علي الوراق سألت مسلم بن إبراهيم عن حديث لصالح المري فقال : ما تصنع بصالح ذكره يوماً

(١) الخطيب : الكفاية ص ١٠٨ ط الهند .

(٢) الفزالي : المستصفى ص ١٠٢ ج ١ ط السابقة .

(٣) ابن الصلاح : مقدس في علوم الحديث ص ١٥١ ط الهند .

(٤) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ١١٠ .

(٥) المرجع السابق والصحيحة .

(٦) المرجع السابق ص ١١٢ .

عند حماد بن مسلمة فامتنع^(١).

من هذا كله ، يتضح لنا السبب الذي من أجله وضعت هذه القاعدة ،
وسر تمسك كثير من العلماء بها ، واشتراطهم في الجرح الكشف والتفسير ،
الذي ترتب عليه أيضا ، رفضهم قول القرين في القرين ، والعالم في العالم ،
ولعل خير ما يعبر لنا عن هذا الموقف أدق تعبير وأصححه ، قول مالك بن دينار
(يؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا قول بعضهم في بعض^(٢)) .

وإجمال القول : أن هذه هي أهم القواعد العامة ، والأحكام التي وضعها
العلماء المسلمون ، في الجرح والتعديل ، ولم يبق أمامنا سوى معرفة مراتبهم في
ذلك .

مراتب الجرح والتعديل

ذكرنا أن العلماء المسلمين لم ينظروا إلى الرواة على أنهم مرتبة واحدة أو
طبقة واحدة ، وإنما رتبوهم مراتب ، حسب تفاوتهم في العدالة والضبط .
وهذا بالنسبة للرواة المقبولي الرواية . أما بالنسبة للمجروحين ، فليسوا أيضا
على درجة واحدة من الجرح ، وإنما يتفاوتون في ذلك . وترتب على هذا
التقسيم اختلاف ألفاظهم في الجرح والتعديل ، باختلاف هذه المراتب
وتفاوتها . وعلى هذا فليس كل المجروحين في مرتبة واحدة ، وكذلك ليس كل
المعدلين وإنما المجروحون على مراتب ، والمعدلون على مراتب كذلك ولكل
مرتبة ألفاظ خاصة ، سواء في الجرح أم التعديل ، فما مراتب الجرح
والتعديل ؟ .

الجرح أربع مراتب : أسوأها قولهم ، فلان كذاب أو دجال ، أو

(١) المرجع السابق ص ١١٣ .

(٢) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المصنف ص ١٩٤ ، وانظر أيضا ابن
الصلاح مقدمة في علوم الحديث ص ٥٩ ط الهند .

وضاع ، فهذه أسوأ مرتبة في الجرح ، لأن صاحبها متروك الحديث ، لا يؤخذ بروايته مطلقاً .

أما المرتبة الأولى : فهي قولهم فلان ضعيف الحديث ، وهذه المرتبة تلي المرتبة السابقة ، وهي أخف قليلاً منها ، لأن الراوى هنا يرفض حديثه في الحلال والحريم ، ولكن يجوز الأخذ به اعتباراً أى في فضائل الأعمال . أما أسهل هذه المراتب وأقربها إلى التعديل فقولهم : فلان : لين الحديث . ويلها قولهم : فلان ليس بقوى ، فالراوى في هذه وتلك لا يكتب حديثه ، وإن اعتبر به^(١) . وعلى كل حال ، فهذه هي مراتب الجرح . أما مراتب التعديل ، فهي أربع أيضاً : وأعلى هذه المراتب ، وأرفعها قولهم : فلان ثقة أو متقن أو حافظ ، فهذه هي المرتبة الأولى أما :

المرتبة الثانية : فهي قولهم فلان صادق أو مجله الصدق ، وهذه المرتبة تلي الأولى من حيث أن راويها مقبول ، لكن روايته لا تقبل إلا بعد نقد ونظر فيها . أما في المرتبة الأولى ، فرواية الراوى مقبولة مطلقاً دون نظر ، أو نقد لأن راويها « ثبت حجة » .

أما المرتبة الثالثة : فهي قولهم فلان شيخ . وحكم الراوى هنا أنه يكتب حديثه ، وينظر فيه ، ولكنه في مرتبة دون السابقة . أما آخر هذه المراتب وأقربها إلى التجريح ، فقولهم فلان صالح الحديث ، أو لا بأس به ، فهذا يكتب حديثه اعتباراً وحسب^(٢) .

وأجمال القول وصفوته : أن ترتيب الجرح والتعديل ، إلى مراتب مرده كما ذكرنا تقسيم الرواة وترتيبهم إلى مراتب ، وطبقات حسب توافر شرط العدالة والضبط في كل منهم . ويبدو أن هذا التقسيم والترتيب ، قد اتفق عليه منذ

(١) انظر ابن حجر : شرح النخبة ص ٦٦ ط السابقة وكذا السوطى في التلويح ص ٢٢٩ ط السابقة .

(٢) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٣٣ ط السابقة .
انظر أيضاً ابن الصلاح مقدمته في علوم الحديث ص ٥٨ ط نقد .

نهاية القرن الثالث الهجرى ، أو على أقل تقدير ، كان هذا الترتيب أو التقسيم معروفاً في نهاية هذا القرن . ومما يدل على صحة هذا الرأى ، قول « محمد بن على القصار » - القرن الثالث - (وجدت الألفاظ في الجرح والتعديل على مراتب شتى ، فإذا قيل للواحد أنه ثقة أو متقن ، فهو ممن يحتج بحديثه ، وإذا قيل إنه صدوق أو محله الصدق ، أو لا بأس به فهو ممن يكتب حديثه ، وينظر فيه إلا أنه دون الثانية ، وإذا قيل صالح الحديث ، فإنه يكتب حديثه للاعتبار وإذا أجابوا في الرجل بلين الحديث ، فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتباراً ، وإذا قالوا ليس بقوى فهو بمنزلة لأولى في كتب الحديث ، إلا أنه دونه ، وإذا قالوا ضعيف الحديث فهو دون الثانى لا يطرح حديثه بل يعتبر به ، وإذا قالوا متروك أو ذاهب الحديث ، أو كذاب فهو ساقط الحديث ، لا يكتب حديثه وهي المنزلة الرابعة (١) .

أظننا بعد هذه النظرة العامة ، وهذا العرض الواضح ، لأهم قواعد القوم وأصولهم في الجرح والتعديل ، التى يركز عليها منهجهم في نقد الرجال ، فى حاجة ماسة إلى معرفة العوامل والأسباب ، التى تبعث على الجرح والنقد ، وعلى وجه الخصوص نقد الرجال . فما هى العوامل والأسباب الباعثة على ذلك ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه فى الفصل القادم .

(١) ابن أبى حاتم : عبد الرحمن - تقدمه الفرقة لكتاب الجرح والتعديل ص ٨ ط الهند .

الفصل الثالث

عوامل الجرح واسبابه

قلنا إن جرح الراوى ، معناه اتهامه فى عدالته أو ضبطه ، لأن من شروط صحة الرواية العدالة والضبط ، وأى خلل يتطرق إلى عدالة الراوى ، أو ضبطه ، يودى إلى جرحه . وعوامل الجرح وأسبابه كثيرة ، وهى على كثرتها ، يمكن ردها إلى هاتين الناحيتين ، أى العدالة والضبط ، وبناء على هذا يمكن تقسيمها إلى قسمين :

أ - عوامل تمس العدالة .

ب - عوامل تمس الضبط .

وسنحاول قدر الطاقة الإشارة إلى كل منها على حدة .

أولاً - العوامل التى تمس العدالة

من العوامل التى تمس العدالة ، ويترتب عليها جرح الراوى ، ورد روايته :

أ - 'السهف' : يرى كثير من العلماء أن السفه ، يسقط العدالة ويخزم المروعة ، ويوجب رد الرواية ، ولكنهم يختلفون فى تحديد معنى السفه وخوارم المروعة^(١) . فىرى بعضهم أن مجرد اللهو البرىء أو البعث سفه ، وكذا عدم المحافظة على آداب الحديث ، وتناول الطعام فى الأسواق أو الطرقات^(٢) . فكل هذا سفه فى عرف بعضهم يخزم المروعة ، ويسقط العدالة . والأمثلة على هذا كثيرة ، حسبنا منها قول : شعبة بن الحجاج - القرن الثانى - (لم يكن شئ أحب إلى من أن أرى رجلاً يقدم من مكة ، فأسأله عن أبى الزبير حتى قدمت

(١) الخطيب البغدady : الكفاية ص ١٥ - ١٦ .

(٢) ابن الصلاح : مقدماته فى علوم الحديث ص ٥٥١ .

مكة فسمعت منه ، فبينما أنا عنده إذ جاء رجل ، فسأله عن شيء فافتري عليه ، فقلت له فتفترى على رجل مسلم قال : إنه غاظني قلت : يغظبك فتفترى عليه فأليت ألا أحدث عنه (فهذا في عرف شعبة سفه يسقط العدالة ويحرم المروءة . ومنها أيضاً ما رواه البخاري عن يحيى بن سعيد القطان - القرن الثاني - من أنه (رفض الرواية عن نضر بن مطرف ، لأنه سمعه يقول إذا لم أحدثكم فأُمي زانية)^(١) . فالفحش في القول سفه ، يوجب جرح الراوي ، ورد روايته في عرف بعضهم ، وكذا سب السلف ، قال عبد الله بن المبارك - القرن الثاني - على رؤس الناس « دعوا حديث عمر بن ثابت فإنه كان يسب السلف »^(٢) . والأمثلة على ذلك كثيرة ، وهي على كل حال ، تدل على اختلاف العلماء في فهم معنى السفه ، وخوارم المروءة . ومن هنا أصبح ذا معنى نسبي عند أكثرهم ، وحسماً لهذا الاختلاف وضعوا القاعدة النقدية الصائبة التي أشرنا إليها وهي قولهم : لا يقبل الجرح إلا مفسراً .

٢ - الكذب : إن من أقوى الأسباب الباعثة على جرح الراوي كذبه ، لأن الكذب عند أكثرهم من أكبر الكبائر ، ومرد هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم ، « فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار »^(٣) . وعلى هذا ، فالثابت من الكذب في الخير الديني ، لا تقبل روايته ، وإن قبلت توبته ، بينما الكاذب في غير تاريخي ، أو أدبي تجوز توبته ، والأخذ بروايته . سأل سائل « أحمد بن حنبل » - القرن الثالث - عن محدث كذب في حديث واحد ، ثم تاب ورجع قال : توبته فيما بينه وبين الله ، ولا يكتب حديثه أبداً^(٤) . ويقول ابن المبارك : « من عقوبة الكذاب أن يرد عليه صدقه »^(٥) . وليس خلوث الكذب وحسب ، وإنما محاولة الكذب أيضاً كالكذب في العقوبة . قال أبو نعيم الفضل بن دكين - القرن الثاني - (قال : سفيان الثوري : من كذب في الحديث اقتضح ، قال أبو نعيم : وأنا أقول من هم أن يكذب اقتضح »^(٦) .

(١) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ١١٥ ط السابقة .

(٢) المرجع السابق والمصحفة .

(٣) مقدمة صحيح مسلم بن الحجاج ص ١٢ (كتب فصرح) .

لكن ما معنى الكذب ؟ وما صوره ؟ يقول الحميدى ، أحد أصحابى الشافعى (فإن قال قائل فما الذى لا يقبل من حديث الرجل أبداً ، قلت : هو أن يحدث عن رجل أنه سمعه ، ولم يدركه ، أو عن رجل أدركه ، ثم وجد عليه أنه لم يسمع منه ، أو بأمر بين عليه فى ذلك ، فلا يجوز حديثه أبداً ، لما أدرك عليه من الكذب ، فيما حدث به ^(١) : فمن صور الكذب إذن :

أ - الرواية دون رؤية أو لقاء أو معاصرة .

ب - الرواية دون سماع .

ج - وجود قرينة تظهر الكذب فى الحديث .

ولقد اصطالحوا على تسمية الصورتين الأولى والثانية من صور الكذب بالإرسال والتدليس ، وعلى هذا يعرفون « المرسل » بأنه رواية الراوى عن عاصره ، ولم يلقه أو روايته ، عن لم يعاصره ولم يلقه ^(٢) . ولكنهم يختلفون فى قبول المرسل والعمل به ، ويصور لنا هذا الاختلاف صاحب الكفاية ، فيقول (وقد اختلف العلماء فى وجوب العمل بما فى هذه حالة ، فقال بعضهم ، إنه مقبول ويجب العمل به إذا كان المرسل ثقة عدلاً ، وهذا قول مالك ، وأهل المدينة ، وأبى حنيفة ، وأهل العراق وغيرهم . وقال محمد بن إدريس الشافعى وغيره ، من أهل العلم ، لا يجب العمل به ، وعلى ذلك أكثر الأئمة ، من حفاظ الحديث ، ونقاد الأثر ^(٣) .

هذا بالنسبة للإرسال . أما التدليس ، فأصله فى اللغة من الدلس ، وهو اختلاط النور بالظلمة . ويقابل فى عصرنا الحاضر التزييف ، وهو أخطر أنواع الكذب ، لأن فيه إيهام ، فالراوى يوهمنا أنه صادق ، والحقيقة غير ذلك : ولذا يعرف علماء النقد الدينى ، التدليس : بأنه رواية الراوى عن لم يلقه موهماً أنه لقيه ، أو تغيير اسم المروى عنه أو لقبه أو كنيته . وقد اتهم كثير

(١) أنظر المعنى فحسب : المرجع السابق ص ٨ .

(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١١٧ ط الهند .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

من أعلام النقد الديني في القرنين الثاني والثالث بالتدليس ، كالثوري ، وابن أبي عريبة ، وهشيم بن بشير^(١) . ولعل خير مثال على هذا قول يزيد بن هارون القرن الثاني - « قدمت الكوفة فما رأيت بها أحداً إلا وهو يدلس ، إلا مسعر بن كدام^(٢) » . ويبدو أن مرد هذا ، أن كثيراً من هؤلاء العلماء ، قد فهموا التدليس ، بمعنى الإرسال ، وماداموا قد قبلوا مرسل الثقة ، فلا حرج في أن يقبلوا تدليس الثقة . قال يعقوب بن أبي شيبة ، (التدليس جماعة من المحدثين ، لا يرون به بأساً ، وكرهه جماعة منهم ونحن نكرهه . ومن رأى التدليس منهم فإنما يجوزه عن الرجل ، الذي قد سمع منه ، فيسمع عن غيره ما لم يسمعه منه ، فيدلسه يرى أنه قد سمعه منه ولا يكون ذلك أيضاً عندهم إلا عن ثقة . أما من دلس عن غير ثقة ، وعن لم يسمع هو منه ، فقد جاوز حد التدليس ، الذي رخص فيه العلماء^(٣) » .

فهذه هي صور الكذب ، وأنواعه المختلفة . لكن كيف كان العلماء المسلمون يستدلون على معرفة الكذب ؟ أو بالأحرى ما هي الطرق أو الوسائل التي كانوا يلجأون إليها لمعرفة كذب الراوي ؟ لقد كان علماء النقد الديني ، يلجأون إلى طرق كثيرة لمعرفة كذب الراوي منها :

١ - التاريخ : أي معرفة موت الراوي ، ومولد من روى عنه ، للتحقق من معاصرة الراوي لمن روى عنه ، ولقائه إياه . يقول سعيان الثوري (لما استعمل الرواة الكذب ، استعملنا لهم التاريخ)^(٤) . ولعل من خير الأمثلة التطبيقية على هذه القاعدة ، هذه الحادثة ، التي يرويها بعضهم . قال « عفير بن معدان الكلاعي » (قدم علينا عمرو بن موسى حمص . فاجتمعنا إليه في المسجد ، فجعل يقول حدثنا شيخكم الصالح فلما أكثر قلت له من شيخنا هذا الصالح ؟ سمع لنا لنعرفه ؟ قال فقال خالد بن معدان فقلت له في أي سنة

(١) ابن الصلاح : مقدمته ص ١٥ المند - وأيضاً ابن حجر : شرح النسخة .

(٢) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٣٥٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٢ .

المرجع السابق ص ١١٩ .

لقيته ؟ قال لقيته سنة ثمان ومائة . قلت له فأين لقيته ؟ قال في غزاة أرمينية . فقلت له اتق الله يا شيخ ولا تكذب ، مات خالد بن معدان سنة أربع ومائة ، وأنت تزعم أنك لقيته بعد موته بأربع سنين ، وأزيدك أخرى ، أنه لم يغزو أرمينية قط إنما كان يغزو الروم .. (١)

فالتاريخ خير عون ، يمكن الاعتماد عليه في كشف كذب الروى . بيد أن التاريخ ، غير كاف وحده لمعرفة ذلك ، فقد يصح تاريخياً لقاء الروى لمن روى عنه وسماعه منه ، ومع هذا ، فقد لا ينبجى من الكذب في الرواية ، ولهذا لجأوا إلى طرق أخرى لمعرفة ذلك .

من هذه الطرق :

ب - أن يغير الراوى عن نفسه بأمر مستحيل : وهذا يدخل تحت حكم عام ، وهو النظر في أخلاق الروى وطباعه وصفاته فقد يكون من صفاته السذاجة وسرعة التصديق ، أو حب الشهرة ، أو الحديث عن نفسه بأشياء خارقة للعادة كالمعجزات أو الكرامات ، أو إيمانه بحدوث مثل هذه الأشياء ، المقصورة على الأنبياء والرسل ، للبشر .

ولعل من خير الأمثلة التطبيقية أيضاً على هذا ، هذه الرواية (قال يحيى بن معين حدثنا يحيى بن يعلى قال قلت لزائدة : ثلاثة لا تحدث عنهم لم لم ترو عنهم ؟ قال ومن هم ؟ قلت ابن أبى ليلى ، وجابر الجعفى والكلبى . قال أما ابن أبى ليلى ، فبني وبينهم حسن ، ولست أذكره ، وأما « الجعفى » فكان والله كذاباً ، وأما « الكلبي » ، فمرض مرضة وقد كنت أختلف إليه فسمعت يقول ، مرضت فنسيت ما كنت أحفظه ، فأتيت آل محمد صلى الله عليه وسلم ، فقلوا في فحفظت كل ما نسيت ، فقلت لله على أن لا أروى عنك شيئاً بعد هذا فتركه) (٢)

(١) المرجع السابق والصحة .

(٢) مقدمة صحيح مسلم : ص ١٣ (كتاب الترمذ) وكذا انظر المحطبة في الكفاية ص ١٢٠ .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على الدقة المنهجية ، التي كان يلتزمها أسلافنا في نقد الراوى ، لدرجة أنهم كانوا يحكمون العقل كثيراً في النقد حيث لا نص ، ولا يؤمنون بالخرافات أو الأساطير ، أو الأشياء الخارقة للعادة ، لأنها معجزات ، والمعجزة خاصة بالأنبياء والرسل ، أما من ادعى من البشر نسبة هذا لنفسه ، فهو كذاب ولا ينبغي الأخذ بروايته . ولنتقل بعد ذلك إلى سبب ثالث من الأسباب التي تمس عدالة الراوى ، وتؤدي إلى جرحه .

٣ - المجون والخلاعة : من العوامل التي تؤدي إلى جرح الراوى ، نظراً للمساس بعدلته ، مجونه وخلاعته ، لأن الراوى الماجن الخليع الذى لا يعبأ بالأخلاق ولا بالتقاليد ، ولا يقيم وزناً للقيم الدينية ولا القيم الاجتماعية ، محال أن يكون ثقة فى روايته ، فأخلاق الراوى كما قلنا لها دخل كبير فى الرواية ، لأنها تنعكس عليها ، ولذا نراهم يجرحون الراوى ، لمجونه وخلاعته ، ويرفضون روايته فى الأخبار الشرعية ، أما الأخبار التى لا تتعلق بمحل أو حرمة أو تشريع ، فيجوز روايتها عنه . (قال ابراهيم بن عبد الله بن الجنيد ، سألت يحيى بن معين عن محمد بن مناذر الشاعر ، فقال : لم يكن بثقة ولا مأمون رجل سوء نفى من البصرة ، وذكر منه مجونا وغير ذلك ، إنما يكتب عنه شعر وحكايات عن الخليل بن أحمد ، فقال : هذا نعم ، كأنه لم ير بهذا بأساً ولم يره موضعاً للحديث)^(١) .

لكن ما معنى المجون هنا ؟ هل هو مخالفة القيم الدينية والخلقية ، كالسكر والعريضة مثلاً ؟ أم أنه مجرد العبث ، حتى بأقل الأشياء وأنفها ؟ إن العلماء المسلمين فى الحقيقة كانوا أكثر تشدداً فى رد الماجن إذ أنهم فهموا المجون على أنه مطلق العبث . فالماجن ليس ، هو العاثر بالتقاليد والقيم الدينية ، والخلقية ، وحسب ، بل العاثر مطلقاً حتى بأقل الأشياء وأنفها . سئل أبو داود السجستاني - القرن الثالث - لم لا تحدث عن أبى الأشعث فقال (لأنه كان يعلم المجان المجون ، كان مجان البصرة ، يصرون صر الدراهم ويطرحونه على

(١) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ١٥٦ .

الطريق ويجلسونه ناحية ، فإذا مر بمنى رجلا بصرية أراد أن يأخذها صاحوا ضحها فيخجل .. فلم أبو الأشعث المارة بالبصرة هيقوا صرر زجاج كصررهم ، فإذا مررهم بصرحهم فصاحوا بهم ، فأطرحوا صرر الزجاج التي نعيم ، وغلبوا صرر الدراهم ، فأنا لا أحدث عنه لهذا (١) أما رابع هذه العوامل ، التي تؤدي إلى جرح الروى ، نظراً للمساس بعديته فهي :

٤ - الأهواء والبدع :

يرى علماء التقديس ، أن أهواء الروى وميوله المذهبية لها دخل كبير في الحكم على روايته . فالروى الذى يعتنق مثلاً مذهب الخوارج . أو الشيعة أو المعتزلة ، أو الذى يؤمن بالقدر ، أو الرجعة محال ألا يتخلص من أهوائه في الرواية ، ومن ثم يجب جرحه والظن في روايته ، لأن أهوائه أو ميوله المذهبية ، ستؤثر حتماً على روايته ، وبناء على هذا يجرحون كل صاحب هوى أو بدعة ، وإن صح تطبيق هذا الحكم ، على بعض الحالات الجزئية ، فلا معنى هذا عمومته وأخذ على أنه قانون عام ، فليس من الدقة المنهجية ، ولا من صفاء الفكر ، ووضوحه مثل التعميم . ولو أخذنا به ما انتهينا إلى نتيجة صحيحة ، ولأصبحت الحقيقة ذات معنى نسبي عند كل فرقة ، وأصبح الكفر مرادفاً للإيمان ، والحق مرادفاً للباطل . وهذا لأن كل فرقة ، تعتقد أنها على حق ، وغيرها على الباطل . وتاريخ الفكر الإسلامى ، خير شاهد على هذا . ومن ثم وجدنا هؤلاء العلماء ، يختلفون في اعتبار الهوى أو البدعة عاملاً مؤثراً في جرح الروى ، وترتب على هذا اختلافهم في قبول رواية أهل الأهواء . (فمنهم من قبلها مطلقاً ، ومنهم من رفضها مطلقاً ، ومنهم من قبلها بشرط ، ومنهم من رفض بعضها دون بعض) (٢) . فالذين قبلوا رواية أهل الأهواء مطلقاً ، ولم يعتبروا الهوى جرحاً للروى ، تعللوا بأنهم متولون أى يعتقدون أنهم على حق . والذين رفضوا رواية أهل الأهواء مطلقاً : اعتبروهم فاسقاً ، غير متولين والفسق والكفر ، يسقطان العدالة ، ويخرمان المروعة .

(١) المرجع السابق ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٢) انظر الفيزالى : للتبليغ ص ١٠٢ ج ١ .

أما الذين قبلوا ذلك بشرط : فقد اشترطوا لقبول ذلك ، ألا يكون الراوى داعياً لبدعته ، كذا الذين قبلوا بعضها دون بعض ، اشترطوا ألا يكون صاحب الهوى ممن يستحلون الكذب ، لمن وافقهم في المذهب يقول صاحب الكفاية (اختلف أهل العلم في السماع من أهل البدع والأهواء ، كالقدرية والخوارج والرافضة ، وفي الاحتجاج بما يروونه . فمنعت طائفة من السامع صحة ذلك ، لعله أنهم كفار عند من ذهب إلى تكفير المتأولين وفساق عند من لم يحكم بكفر متأول ، ومن لا يروى عنه ذلك مالك بن أنس وقال من ذهب هذا المذهب إن الكافر الفاسق بالتأويل ، بمثابة الكافر المعاند ، والفاسق العامد ، فيجب ألا يقبل خبرهما ، ولا تثبت روايتهما . وذهبت طائفة من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء ، الذين لا يعرف منهم استحلال الكذب ، والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة . ومن قال بهذا القول محمد بن ادريس الشافعى ، فإنه قال : وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية ، من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم .

وقال كثير من العلماء ، يقبل غير الدعاة من أخبار أهل الأهواء ، أما الدعاة فلا يحتج بأخبارهم ، ومن ذهب إلى هذا أحمد بن حنبل . وقال جماعة من أهل النقل والمتكلمين ، أخبار الأهواء كلها مقبولة ، وإن كانوا كفاراً وفساقاً بالتأويل .. (١) . وعلى كل حال فالذين قبلوا رواية أهل الأهواء مطلقاً ، واعتبروا الهوى والبدع جرحاً للراوى ، تمسكوا بظاهر بعض النصوص المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وبعض صحابته ، كقوله صلى الله عليه وسلم (يا ابن عمر دينك دينك ، إنما هو لحملك ودمك ، فانظر عمن تأخذ ، خذ عن الذين استقاموا ، ولا تأخذ عن الذين مالوا) (٢) .

لكن ما معنى الميل هنا ؟ هل معناه الانحراف الدينى ؟ أو الملقى ؟ أو المذهبي ؟ أو مطلق الانحراف ؟ ، مهما يكن من أمر ، فيجب علينا إزاء هذه

(١) الخطيب حناوى : الكفاية ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

الآراء المختلفة ، حول اعتبار الهوى عاملاً من العوامل الباعثة على جرح الراوى والقادحة فى روايته ، أن نقف موقفاً وسطاً ، فليس من العدل أن يجرح الراوى بمجرد أنه صاحب هوى ، أو مذهب معين ، أو بالأحرى لميله المذهبية ، أو العقائدية . وليس من العقل وصفاء الفكر ووضوحه ، أن تتغافل عن أثر الميول المذهبية ، والعقائدية فى الرواية ، وإنما علينا أن نحكم العقل والمنطق ، ونلتزم الحيطة العلمية ، وننظر إلى القضية من هذه الزاوية : هل لأهواء الراوى أثر فى روايته ؟ أو هل يروى الراوى متأثراً ، بأهوائه وميوله المذهبية والعقائدية ؟ فإذا كان لأهواء الراوى دخل فى روايته وأثر فيها ردت مرواياته ، وإذا لم يكن لها أثر فيها ، وقفنا أمام الرواية والراوى ، وطبقنا قواعد أسلافنا فى النقد العلمى عليهما ، ثم نصل إلى النهاية إلى نتيجة ، وهى إما قبول الرواية أو ردها ، والتعبير بالرد هنا أدق ، من التعبير بالرفض ، لأن التعبير بالرد ، لا يعنى أن الخبر موضوع ، وإنما يعنى عدم وجود قرينة ، ترجع جانب الصدق فيه على جانب الكذب . ويجب أن نضع نصب أعيننا ، أن اعتبار أسلافنا الهوى أو البهجة ، جرحاً للراوى اعتبار له ما يبرره ، إذ خشوا أن يؤثر الهوى ، أو تؤثر الميول المذهبية والعقائدية على موضوعية الراوى فى الرواية ، لأن من وظيفة الراوى النقل الأمين ، فحسبه صدق النقل ولو تعارض المنقول ، مع ذاته أو أهوائه ، أو كان مخالفاً لمعتقده . ومن هنا يمكننا القول ، بأنهم اشتروا فى الراوى الموضوعية ، وهذا يتفق ووجهة نظر علماء مناهج البحث فى العصر الحديث ، فيما يشترطونه فى الباحث ، إذ يشترطون فيه الموضوعية ، وأن لا يتأثر (بم عاطفة خلقية أو دينية ، أو بوجهة نظر فلسفية ، سبق له اعتناقها)^(١) . ويشترطون أيضاً فى الحقيقة العلمية ، بناء على ذلك (أن تحيى بقدر المستطاع مستقلة عن قائلها ، فلا يمازجها شيء من ميوله وأهوائه ، ونزعاته الذاتية ، وليس للباحث العلمى أن يختار من الشواهد لبحثه ، ما يخدم رغبة فى نفسه ، أو أن يحقق مثلاً أعلا يتمناه)^(٢) .

(١) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ص ١٠٣ ط الثانية ١٩٥٣ م .

(٢) زكى نجيب محمود : المنطق الرسمى ج ٢ ص ٤٢ .

وخلاصة القول : أن عوامل جرح الروى كثيرة ، ويمكن ردها إلى ناحيتين :

أ - ناحية تتعلق بعدالة الروى .

ب - وناحية تتعلق بضبطه .

وقد عرضنا للناحية الأولى ، والعوامل التى تدخل تحتها : وهى السفه ، والكذب ، والمجون والأهواء ، وتحدثنا عن كل عامل منها بشئ من التفصيل ، مقارنة ما أمكن بينه وبين ما يماثله فى المنهج العلمى الحديث . وبقي الآن معالجة الجوانب الثانى أو الناحية الثانية ، والعوامل التى تدخل تحتها أى تحت الضبط . فما هى العوامل ، التى تمس ضبط الروى ، وتؤدى إلى جرحه ؟

لانيا - العوامل التى تمس الضبط

إن العوامل التى تمس ضبط الروى وترتب عليها جرحه ، كثيرة وغديدة ، وهى على كثرتها وتعددتها ، يمكن حصرها فى أربعة عوامل : هى الغفلة ، والشلوذ ، وكثرة الغلط والاختلاط ، وذهاب العقل ، وسنحاول الحديث عن كل عامل منها بشئ من البسط والإفاضة .

١ - الغفلة :

هى القابلية لتصديق كل شئ ، دون فهم أو فطنة ، أو تحر أو نقد له . قال الحميدى : (فما الغفلة ، التى يرد بها حديث الرضا ، الذى لا يعرف أن يكذب ؟ قلت هو أن يكون فى كتابه غلط ، فيقال له فى ذلك فيترك ما فى كتابه ، ويحدث بما قالوا ، وبغيره فى كتابه بقولهم ، لا يعقل فرق ما بين ذلك ، أو يصحف ذلك تصحيحاً فاحشاً ، بقلب المعنى لا يعقل ذلك فكيف عنه (١) . فالغفلة إذن جرح للروى ، يوجب رد روايته وعدم الاحتجاج بغيره ، عن ابن عباس قال : « لا يكتب عن الشيخ المغفل » . ولا تناقض بين

(١) الحلي البغدادي : الكفاية ص ١٤٨ .

الصدق والغفلة ، فقد يكون الراوى صدوقاً لم يكذب أبداً ، ومع هذا مغفل ، يصدق كل ما يقال له ، بل أبعد من هذا ، فأكثر المغفلين حسنوا النية صادقون . والمشكلة هنا في حسن النية لا في سوءها . ولا تناقض أيضا بين الورع والغفلة ، فقد يكون الراوى ورعاً صالحاً ، لكنه مغفل عن ابن سبرين قال : (لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث)^(١) . ويرى علماء النقد الدينى الإسلامى أنه لا يكفى في الراوى ، التحرر من السذاجة ، ولكن يجب عليه أن يكون فطناً ذا فهم ودراية بالمروى ، ولهذا رأينا كثيراً منهم ، يرفضون الرواية عن أناس اشتهروا بالورع والصلاح ، لا لشيء سوى أنهم سذج يصدقون كل شيء . وليست لديهم قدرة على الفهم ، والنقد والدراية بالنقل والمنقول .

وعلى كل حال ، فهنا الملاحظ النقدى الدقيق ، أى الفطنة أو الدراية الذى تنبه إليه أسلافنا ، واشتراطوه في الرواية والمروى ، هو بعينه ما يشترطه أصحاب المناهج العلمية الحديثة ، في الباحث فهم يشترطون فيه ، سواء أكان ملاحظاً أم مجرباً . (أن يكون فطناً ، حتى يقف دون عتاء كبير على التفاصيل الهامة ، أو الظروف الأساسية ، التى تؤثر تأثيراً فعالاً في الظاهرة التى يلاحظها ويمجرى التجارب عليها ..)^(٢) .

وصفة القول : أنه يجب على الراوى أو المؤرخ ، أن يتحرر من السذاجة وداء الاعتقاد ، والتصديق الأعمى لكل ما يقال ، الذى إن دل على شيء فإنه يدل على ضيق في الأفق ، وقصور في التفكير ، ذلك الذى يبرأ منه المنهج العلمى ، ويشاطره في هذا منهجنا الإسلامى ، بل لسا نشك في أنه قد سبق إليه .

وعلى كل حال فالغفلة خلل في ضبط الراوى ، يتعلق بقواه العقلية والنفسية ، وأدق ملوك المعرفة في الإنسان العقل والنفس ، فهما أجهزتنا

(١) مقدمة صحيح مسلم ص ١٣ ط (كتاب التبرير) .

(٢) محمود قاسم : النطق ومنهج البحث ص ١٠٥ - ١٠٦ ط اساقفة .

استقبال المعرفة ، فإذا أصاب أحدهما عطب أو خلل ، لم يعد صالحاً لإدراك المعرفة واستقبالها .

الشذوذ :

من العوامل التي تمس ضبط الراوى ، ويترتب عليها جرحه ، شذوذه . ومعنى الشذوذ : مخالفة الراوى رواية الثقات . يقول الشافعى « ليس الشاذ من الحديث ، أن يروى الثقة حديثاً لم يروه غيره ، إنما الشاذ من الحديث ، أن يروى الثقات حديثاً فيشذ عنهم واحد فيخالفهم »^(١) . فمخالفة الراوى ، رواية الثقات شذوذ في عرف علماء النقد الدينى الإسلامى . يترتب عليه جرح الراوى ورد روايته . وقد يرد الشذوذ إلى سوء حفظ الراوى ، نتيجة لضعف ذاكرته ، وعدم قدرته على التركيز ، وقد يرد إلى غير هذا . يرد مثلاً إلى مزاج الراوى ، وحبه للغريب وولوعه بالشاذ والمنكر والناشر ، من الأخبار . ذلك لأن طابع الراوى النفسية كأخلاقه ، تنعكس على روايته ، وهذا ما فطن إليه علماء النقد الدينى الإسلامى . يقول شعبة - القرن الثالث - (لا يجهل الحديث الشاذ ، إلا من الرجل الشاذ)^(٢) ، وبسأله ابن مهدي ، من الذى يترك حديثه فيجيبه : (الذى إذا روى عن المعروفين ما لم يعرفه المعروفون ، فأكثر طرح حديثه)^(٣) .

٣ - كثرة الغلط :

يرى علماء النقد الدينى ، أن كثرة الغلط عامل يمس ضبط الراوى ، ويؤدى إلى جرحه ، وليس إلى هذا فحسب ، بل رفض روايته . ويفرقون بين الغلط . والكذب فمجرد الاتهام بالكذب يثبت الجرح على الراوى ، ويترتب عليه رفض روايته ، أما كثرة الغلط لا الغلط فهى التى تثبت الجرح ، وتؤدى

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٤١

(٢) المرجع السابق ١٤١ ص ٣٦ .

(٣) المرجع السابق ١٤٢ .

إلى رفض الرواية . يقول عبد الرحمن بن مهدي أحد علماء النقد الديني في القرن الثالث ، لا يترك حديث رجل ، إلا رجلاً متهماً بالكذب ، أو رجلاً الغالب عليه الغلط (١) . ويقول ابن المبارك أحد علماء هذا القرن أيضاً (الناس ثلاثة : رجل حافظ متقن ، فهذا لا يختلف فيه ، وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة فهذا لا يترك حديثه ، وآخر يهم والغالب على حديثه الوهم ، فهذا يترك حديثه) (٢) . وهم على حق في هذا ، لأن مرد الكذب فقد العدالة ، أو الأمانة ، أما مرد الخطأ فنقص في الدقة والضبط . والعدالة تصدر في الأصل عن مصدر خفي باطنى . يقول الغزالي (وإذا رجعت العدالة إلى هيئة باطنة في النفس وأصلها الخوف ، وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه .. ، فأصل ذلك الإيمان ..) (٣) . أما الضبط فيصدر ، عن مصدر حسي ظاهري ، والمعرفة الحسية أوضح كثيراً من المعرفة الباطنية ، فخطأ الحواس ظاهري ، ومن السهولة إدراكه ، أما خطأ الباطن فخفي ومن الصعوبة بمكان إدراك أغواره . أضف إلى هذا أن الكذب ، حقيقته خيال وخياله حقيقة . أم الغلط : فحقيقته حقيقة ، يذ أنها حقيقة مهترة ، وخياله خيال يذ أنه خيال مهتر . وبناء على هذا ، يعتبرون الكذب إثماً كبيراً ، يترتب عليه لا جرح الراوى فحسب ، بل رفض روايته ، حتى ولو تاب ورجع عن كذبه ، بينما الغلط أخف وطأة من الكذب للعوامل النفسية ، والعقلية التي أشرنا إليها . فليس هناك إنسان معصوماً من الخطأ . يقول مكيان الثوري - القرن الثاني - (ليس يكاد يسلم من الغلط أحد) (٤) . أما إذا أصر الراوى على غلظه ، ولم يرجع عنه ، وظهر ذلك بكثرة في روايته رفضت روايته لأن كثرة الغلط ، تشوه الحقيقة ، وتكاد تطمس معالمها ، وكلما كثر الغلط كثر التشويه ، وابتعدت الصورة عن الأصل ، وكادت تلتشى معالمها شيئاً فشيئاً . والراوى هنا كالشاهد ، الذي كلما كثر غلظه ، كان هذا مدعاة للشك في صحة شهادته . قال الحميدى - القرن الثاني - (فإن قال قائل : فما الحجة في النذى

(١) المرجع السابق ١٤٣ .

(٢) الغزالي : المستصفى ١٠٢ ح ١ ط السابقة .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

يغلط ، فيكثر غلطه قلت : مثل الحجة على الرجل الذي يشهد على من أدركه ، ثم يدرك عليه في شهادته ، أنه ليس كما شهد به ، ثم يثبت على تلك الشهادة فلا يرجع عنها . ولأنه إذا كثر ذلك منه لم يطمأن إلى حديثه ، وإن رجع عنه لما يخاف ، أن يكون مما يثبت عليه من الحديث ، مثل ما رجع عنه ، وليس هكذا الرجل ، يغلط في الشيء ، فيقال له فيه ، فارجع ولا يكون معروفاً بكثرة الغلط (١) .

٤ - الاختلاط والضمير :

من العوامل التي تمس ضبط الروى ، ويترتب عليها جرحه ، والطعن في روايته اختلاطه وذهاب عقله ، وهذا الاختلاط قد يكون طارئاً على الروى ، نتيجة لكبر سنه مثلاً ، أو يكون أصيلاً فيه منذ بدء حياته . ومهما يكن من أمر ، فالاختلاط أو ذهاب العقل ، من بواعث جرح الروى ، ومن أساس صحة الرواية كما قلنا ، القدرة على التمييز وال ضبط والذى فقد عقله لا يستطيع التمييز بين الصالح ، والصحيح والزائف . وهذا ما فطن إليه علماء النقد العلمى الإسلامى . يقول أبو نعيم الفضل بن دكين - القرن الثانى - (دخلت البصرة بعدما خرج الثورى من عندنا ، ودخل وكيع قبل ، فأتيت سعيد بن أبى عروبة ، فوجدته قد تغير فلا أحدث عنه) (٢) . وهذا يحى بن سعيد القطان - القرن الثانى - يذكر أمامه حنظلة السدوسى فيقول رأيت وتريته على عمد ، فيسأل قد اختلط ؟ فيجيب نعم . ويبدو أنهم أجازوا قبول رواية الروى ، قبل الاختلاط إذا كان الاختلاط طارئاً عليه ، لأن العبرة بخال الروى وقت الرواية ، لا حالة قبلها ، ولا بعدها . يقول صاحب الكفاية (وكان عطاء بن السائب ، قد اختلط في آخر عمره ، فأحتج أهل العلم ، برواية الأكاير عنه ، مثل سفيان الثورى ، وشعبة لأن سماعهم منه كان في الصحة ، وتركوا الاحتجاج برواية من سمع منه أخيراً) (٣) .

(١) المرجع السابق ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٧ .

وصفة القول : أن القدرة على التمييز والضبط ، شرط أساسي من شروط صحة الرواية ، فإذا اختل ضبط الراوى ، لغفلته أو شذوذه أو كثرة غلطه ، أو اختلاطه وذهاب عقله ، أصبح مجروحاً مردود الرواية ، وليس الضبط وحده شرط أساسى لصحة الرواية ، بل العدالة أيضاً ، ومن ثم ، فأى مساس بالعدالة كالسفه أو الكذب ، أو المجون أو الأهواء ، يؤدى إلى جرح الراوى ورد روايته كذلك . وبناء على هذا يتضح لنا أن عوامل جرح الراوى ، أو نقد الراوى ، يرجع إلى ناحيتين : العدالة ، والضبط .

فعوامل نقده أو جرحه ، منها ما يمس العدالة كالسفه والكذب ، والمجون والأهواء ، ومنها ما يمس الضبط كالغفلة والشذوذ ، وكثرة الغلط والاختلاط . فنقد الراوى إذن نوعان :

نقد خاص بالعدالة ، ونقد خاص بالضبط . ومهما يكن من أمر ، فنقد العدالة والضبط ، ليس إلا نقد الأمانة والدقة ، عند أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، فنقد الأمانة عندهم ، يقابل نقد العدالة عند المسلمين . أما نقد الدقة عندهم ، فيقابل عند المسلمين ، نقد الضبط . وليس ما يهدف إليه نقد الأمانة ، هو ما يهدف إليه نقد الدقة ، فنقد الأمانة (الهدف منه معرفة ، ما إذا كان المؤلف لم يكذب ، ونقد الدقة ، الهدف منه معرفة ما إذا كان المؤلف لم يخطئ)^(١) . وهذا بعينه ما فطن إليه علماءنا المسلمون ، فقد فرقوا كما أشرنا بين الكذب ، والغلط ، واعتبروا الكذب إخلالا بالعدالة ، أما الغلط فقد اعتبروه إخلالا بالضبط . ونقد العدالة عندهم كما أشرنا ، أخطر من نقد الضبط ، لأن الكذب أخطر من الغلط . أضف إلى هذا ، أن عوامل الكذب ، انتهى وحالاته التى أشار إليها علماءنا المسلمون ، لا تخرج عن دوافع الكذب ، انتهى ذكرها أصحاب النقد التاريخى الأوربى . ولتوضيح ذلك نقول ، إن أهم دوافع الكذب وحالاته ، التى ذكرها أصحاب النقد التاريخى الأوربى . يمكن حصرها فيما يلى :

(١) لانغوا وسينويوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ١٢٨ - ١٢٩ .

١ - أن يحاول المؤلف ، أن يجلب لنفسه منفعة عملية ، فيقدم معلومات كاذبة نتيجة لذلك .

ب - أن يكون المؤلف في موقف أرغمه على الكذب ، فيكتب وفقاً لقرارد وظروف ، مضادة فيما يتعلق بنقطة ما .

ج - أن يكون المؤلف يستشعر عطفاً أو كراهية ، لحزب أو لطائفة فكذب لأجل ذلك .

د - أن يكون المؤلف قد اتساق وراء غرور فردى ، أو جماعى فكذب اجتهاد تمجيد شخص ، أو جماعة ينتمى إليها .

هـ - أن يكون المؤلف ، قد أراد أن يخلق الجمهور ، فكذب معبراً عن آراء هذا الجمهور وأمرجه .

و - أن يكون المؤلف قد أراد ، أو حاول تملق الجمهور ، بحيل أدبية تشوش الوقائع ، لجعلها أجمل حسب تصوره للجمال .

وهذه العوامل أو البواعث الكثيرة للكذب ، يمكن ردها آخر الأمر إلى ناحيتين :

١ - عوامل أو بواعث نفسية .

ب - عوامل أو بواعث اجتماعية .

لأن منها ما يحس خلق الراوى ، ولأن منها ما يحس المجتمع . وعلى كل حال ، فقد تنبه العلماء المسلمون ، إلى كثير من هذه العوامل . وقد أشرد إلى ، أنهم حذروا من أهواء الراوى ، وميوله السياسية والمذهبية والمقاتلدية ورفضوا رواية من جالسى السلاطين ، وضموا الشهرة بطلب الحديث ، وكرهوا التحديث عن الأحياء^(١) . ولقد عبروا عن هذا كله بالسفه ، وغوارم المروعة وقالوا : (إن السفه يسقط العدالة ، ويحرم المروعة ، ويوجب طرح الرواية وردها)^(٢) . وقد كان المسلمون أوسع أفقاً ، وأدق نظرة من أصحاب النقاد

(١) المرجع السابق ص ٢٢٩ - ٢٣٢ .

(٢) الخطيب البغدادي : المجتمع لأخلاق الراوى وآداب السمع خطوط ج ٥ ورقة ٨٢ .

التاريخي الأوربي في فهم العدالة ، فلقد فهم أصحاب النقد التاريخي الأوربي العدالة ، على أنها أمانة تمس وجدان المؤلف وحسب . بينما فهم أسلافنا العدالة فهماً أوسع من هذا الفهم ، فالعدالة عندهم ، منها ما يمس وجدان الراوى ، ذلك الذى عبروا عنه بالورع والصلاح ، والتدين ، ومنها ما يمس المجتمع والسلوك الاجتماعى ، الذى عبروا عنه بالسفه وخوارم المروعة . فالعدالة عند المسلمين وجدانية اجتماعية ، بينما هى عند الأوربيين وجدانية وحسب . هذا بالنسبة لنقد العدالة . أما بالنسبة لنقد الضبط ، فنلاحظ أيضاً التشابه التام بين نقد الضبط عند المسلمين ، ونقد الدقة عند أصحاب النقد التاريخي الأوربي ، ولعل من أنصح الأدلة يائناً على هذا ، أن عوامل أو دوافع عدم الدقة ، التى ذكرها هؤلاء ، تشبه إلى حد كبير عوامل الخطأ ، التى تمس ضبط الراوى ، والتى أشار إليها العلماء المسلمون ، وعلى كل حال فدوافع الخطأ الناتجة عن عدم الدقة ، والتى ذكرها أصحاب منهج النقد التاريخي الأوربي ، يمكن حصرها فيما على^(١)

١ - أن يكون المؤلف في موضع يسمح له بملاحظة الواقعة ، ولكن خيل إليه أنه لاحظها فعلاً ، بيد أنه أساء الملاحظة نتيجة لدوافع باطنية أو شعورية « هلوسة أو وهم » .

ب - أن يكون المؤلف في موضع لا يسمح له بالملاحظة ، فمن شرائط الملاحظة الصحيحة ، أن يكون الملاحظ في وضع يسمح له أن يرى بدقة ويجب أن يسجل مشاهداته فوراً .

ج - أن يؤكد المؤلف وقائع كان في استطاعته أن يلاحظها ، لكن لم يحدث ذلك نتيجة لكسل أو إهمال ، وترتب على ذلك أن أعطى معلومات كاذبة زائفة .

د - أن تكون الوقائع المروية من طبعها ألا يمكن معرفتها ، بالملاحظة وحدها كالوقائع ، التى تعبر عن حالة باطنة لا يمكن ، أن تشاهد مثلاً : « كآسرو

(١) انظر لائلوا وسينوبوس : النقد التاريخي ترجمة عبد الرحمن بندي ص ١٣٥ - ١٣٤ .

الحياة الزوجية .

وقد فطن العلماء المسلمون إلى كثير من هذه العوامل ، كما رأينا وعبروا عن العامل الأول منها بالوهم ، والعاملين الثاني والثالث بالتساهل في الأداء والسماع ، وفتنوا إلى ملاحظة نفسية وعقلية غاية في الدقة ، كما اشارتهم إلى الاختلاط ، وذهاب العقل وأثره على الضبط .

والخلاصة : من هذا كله ، يتضح لنا أن منهج المسلمين ، أو خطتهم في نقد الخبر ، تقوم أصلاً على نقد الراوى ، ويعرف هذا النقد في اصطلاحهم بالجرح والتعديل .

وعوامل الجرح ترجع إلى ناحيتين : ناحية تمس العدالة وأخرى تمس الضبط ، ومن ثم كان نقد الراوى عندهم ، إما نقداً لعدالته أو ضبطه ، وهذا يقابل عند الأوربيين كما أشرنا نقد الأمانة والدقة . ومهما يكن من أمر ، فإن نقد العدالة والضبط ، أو الأمانة والدقة غير كاف وخده في الوصول إلى الحقيقة أو اليقين ، لأن هذا النقد لا يعنى على حد تعبير بعض أصحاب النقد الثأريتي الأوروبي ، سوى تطبيق الإجراءات القضائية على الشهود (التي تقسم الشهود إلى شهود عدول ، وشهود زور ، فإذا وافقنا على شاهد التزمنا بالأخذ بكل أقواله . ولا يجزؤ المرء على الشك في شيء من أقواله إلا إذا كانت لديه أسباب خاصة ، تدعو إلى ذلك ، ويتمى القول كما في المحاكم بأن عبء الدليل ، يقع على عاتق المنكر لشهادة مقبولة . ويزداد الأمر اختلاطاً بسبب العبارة صحيح Authentique المستعارة من لغة القضاء ، وهي ترجع إلى المصدر لا إلى المضمون ^(١) . فنقد الأمانة والدقة عاجز عن الوصول إلى الحقيقة واليقين ، لأنه لا يتناول سوى المصدر ، والنتيجة التي نخرج بها من هذا النقد ، هو أن المعرفة أو الحقيقة ، تنقرر عن طريق شهادة غيرنا (والحقيقة العلمية لا تنقرر بالشهادات) ^(٢) . فمن ثم وجب ، البحث عن طريق ثان ، نصل منه إلى

(١) المرجع السابق ١٢٣ - ١٢٥

ونظر أيضاً . Encyclopaedia Britanica, Criticism

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

الحقيقة أو اليقين ، ولقد فطن أصحاب النقد التاريخي من الأوروبيين إلى هذا ، فاتجهوا إلى نقد المضمون ، إحساساً منهم بأن نقد المصدر غير كاف للوصول إلى الحقيقة ، وترتب على هذا أن أصبح للنقد العلمي التاريخي عندهم ميدانان :
أ - ميدان خارجي .
ب - ميدان داخلي .

ويعبرون عن الأول بنقد المصدر ، أما الثاني فيعبرون عنه ، بنقد المضمون ، فهل اقتصر أسلافنا في تقديم للخبر على نقد المصدر ؟ أو صنعوا الصنيع نفسه ، واتجهوا إلى نقد المضمون ؟ .

هذا ما سنحاول مناقشته ، والإجابة عنه في الفصل القادم .

الفصل الرابع

نقد المضمون

فلما إن نقد العدالة وال ضبط ، أو الأمانة والدقة ، غير كاف وحده في الوصول إلى صحة الخبر ، لأن هذا يتضمن صحة المصدر ، لا صحة المضمون ، أو صحة السند لا صحة المتن . وأشرنا إلى أن الأوربيين فطنوا إلى هذه الحقيقة فاقبلوها إلى الجانب الآخر من النقد العلمى وهو نقد المضمون ، أى مضمون النص أو المتن ، وتساءلنا أخيراً : هل صنع أسلافنا مثل هذا الصنيع ؟ أم وقفوا عند نقد السند ، ولم يتجاوزوه إلى نقد مضمون المتن أو المتن عامة ؟ .

يرى كثير من الباحثين المحدثين ، وعلى وجه الخصوص ، كثير من المستشرقين ، أن نقد المسلمين للخبر ، وقف عند هذا الحد ، أى عند نقد السند ، وصحة السند لا تقتضى صحة المتن ، كما أن ، كما أن صحة المصدر لا تقتضى صحة المضمون . ويدعو أن أول من أشار إلى هذا « الأمر كائناً » في كتابه « حوليات الإسلام » ، وتبعه « جولد تسيهر » في كتابه « العقيدة والبشرية في الإسلام » ، و « دراسات إسلامية »^(١) ، ثم يوسف شخت فيما كتبه في مادة أصول بدائرة المعارف الإسلامية ، وسرت العلوى إلى « يونيول » ، كاتب مادة حديث في هذه الدائرة ذاتها ، فقال ما ترجمته : (ولا يعد الحديث صادقاً طيقاً لرأى المسلمين أنفسهم إلا عند كون استاده سلسلة متصلة من مصادر وثيقة ..)^(٢) . ولقد لخص « جيوم » هذه الآراء ، وعلق عليها في كتابه « الحديث النبوى » ، وتمسك بمجهر القضية وتشبث بها ، ولكنه توخى قليلا الدقة في التعبير ، فقال ما ترجمته : (إن تقديم لم يكن

Ceaitanie : *Année d'Islam* (١)

ونظر تطبيق : أمين الخولى على - مادة أصول في دائرة المعارف الإسلامية المخرجة العربية .

Encyclopaedia of Islam : " Hadith " (٢)

منصباً على المضمون وإنما على سلسلة الرواة أى السند^(١) . غير أنه عاد ثانية ، فأكد رأى سابقه ، وطريقة تعبيرهم عنه فقال (وعلى كل حال فإنهم لم يتقلدوا الحديث من مضمونه ، أى على أساس موافقته لصريح العقل ، حيث يمكن تصديقه وإنما على أساس ازدياد شهرة رواة الحديث) . وكان من أوائل من تصدوا لتفنيد ، هذه الآراء والرد عليها ، الأستاذ أمين الخولى فى التعليق ، الذى كتبه على مادة أصول بدائرة المعارف الإسلامية . فقد ناقش هذه الآراء ، وقندها وأثبت فى النهاية أن المسلمين ، تقلدوا المتن ومضمونه ، كما تقلدوا السند ، ولكن تأخر تقديمهم للمتن عن تقديمهم للسند لأسباب تتعلق بالتطور الاجتماعى ، والرق الحضارى والفكرى ، اللذين جدا على القوم بظهور الإسلام وحضارته . بيد أنه أكتفى فى رده بالإشارة إلى مظاهر نقد المتن عند المسلمين فحسب ، كعدم ربطهم بين صحة السند ، وصحة المتن . وإعطائهم الحديث ألقاباً اصطلاحية من صفات خاصة بالمتن ، ووضعهم قواعد كلية لنقد المتن^(٢) ، دون أن يشير إلى خطتهم العامة فى نقد المتن ، ومراحل أو خطوات نقده . لأن نقد المتن ، أو النص ، لا يتم دفعة واحدة ، ولكن لابد من المرور بعدة مراحل ، أو خطوات تسبق عملية النقد نفسها ، فلا بد مثلاً من فهم المتن قبل نقده ، وهذا لا يتأتى إلا بتصحيحه ، ثم تفسيره ، والتصحيح والتفسير ، يعينان على الفهم ، ومن ثم يجعلان الطريق سهلاً ميسراً إلى معرفة صحيحه من زائفه أى نقده . فصعوبة فهم المتن ، تقف فى أغلب الأحيان عائقاً فى سبيل نقده . وعلى كل حال فقد مر نقد المتن ومضمونه ، عند المسلمين بهذه المراحل أو الخطوات ، وهى بعينها مراحل ، أو خطوات نقد النص ، ومضمونه كما سترى عند أصحاب منهج النقد التاريخى الأوربى . فهم يشترطون لنقد النص ومضمونه ، القيام بعدة خطوات أو مراحل تسبق عملية النقد :

(١) Guillaume: The Traditions of Islam, The Criticism of Hadith, p. 86, (١)

(٢) انظر هذا التعليق بدائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية (مادة أمبروز) .

- ١ - كتصحيح النص لغوياً .
- ب - ثم تفسره حرفياً وإجمالاً .
- ج - وبعد التفسير يأتي النقد أى معرفة الصحيح من الزائف .

ولن يتضح لنا هذا إلا إذا تعرضنا لخطوات نقد المتن ومضمونه عند أسلافنا من العلماء المسلمين وخاصة خلال هذه الفترة التى حصرنا بحثنا داخلها .

خطوات نقد المتن ومضمونه

١ - نقد الصحيح :

يرى أصحاب منهج النقد التاريخى الأوربى ، أن أولى خطوات نقد النص ومضمونه ، تصحيح النص ، لأن تصحيح النص ، يعين على تفسيره . ولقد تنبه إلى هذا قبلهم بزمى ، العلماء المسلمون ، فأنجسوا إلى تصحيح المتن ، وحذروا من الأخطاء التى تنجم عن النقل ، وأرجعوها إلى مصدرين :
 أ - إما السمع .
 ب - وإما البصر .

فالأغلاط نوعان : أغلاط ناشئة عن ضعف فى السمع ، وهذه غالباً ما تكون فى المتن ، ذات المصادر الشفهية . وأغلاط ناشئة عن ضعف فى البصر ، وهذه غالباً ما تكون فى المتن ذات المصادر المكتوبة ، ولقد عبروا عن هذا كله ، (بالتصحيف) ، و (التحريف) ، ويفرق المتأخرون بين التصحيف والتحريف ..^(١) :

فالتصحيف تغيير بعض الحروف فى السياق نتيجة للفظ مع بقاء صورة الخط .

أما التحريف ، فتغير بعض الحروف فى السياق ، نتيجة للشكل ، ولكن

(١) ابن حجر : شرح نية الفكر ص ٣٥ ط الثانية .

يبدو أن القدماء لم يستعملوا التحريف ، وإنما استعملوا الخطأ والتصحيح .
أضف إلى هذا أنهم يقسمون التصحيح إلى نوعين :

تصحيح بصر ، وتصحيح سماع . ومثال النوع الأول : « رواية ابن
لهيعة عن زيد بن ثابت ، أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم في المسجد ،
وإنما هي احتجز ، فصحفه ابن لهيعة ، لأنه أخذه وجأدة من كتاب دون
سماع »^(١) .

ومثال النوع الثاني : رواية بعضهم حديثاً عن عاصم الأحول فقال عاصم
الأحذب . وعلى كل حال ، فمرد التفرقة بين تصحيح السمع ، وتصحيح
البصر ، نوع المصدر الذي نقل عن طريقه المتن . ويقال إن أول من ألف في
هذا الموضوع « الدار قطنى » « والعسكرى » ، وهما من المتأخرين ، ولكن
ليس معنى ذلك أن القدماء في القرون الثلاثة الأولى ، لم يعرفوا هذا النوع من
النقد ، بل عرفوه ومارسوه ، ممارسة فعلية وإن لم يؤلفوا فيه . ولقد كان
معروفاً على أقل تقدير في القرن الثالث الهجرى^(٢) ، إذ عرقه « أحمد بن
حنبل » « والبخارى » « ومسلم » « وأبو زرعة »^(٣) . وبناء على هذا ،
يمكننا القول بأن أسلافنا قد فطنوا إلى الخطوة الأولى من خطوات نقد المتن أو
النص ، وهى التصحيح وكذا فطنوا للخطوة الثانية ، وهى :

٢ - الضم :

يرى أصحاب النقد التاريخى ، أن تفسير النص يمر بمرحلتين :
أولاهما : تحديد المعنى الحرفى للنص ، ولا يتم هذا إلا ، بشرح كل كلمة ،
أو لفظة غريبة ، وردت في النص على حدة شرحاً لغوياً .

(١) ابن الصلاح : مقلدته في علوم الحديث ص ١٤١ - ١٤٣ ط الهند .

(٢) السيوطى : تدريب الراوى ص ٣٨٥ - ٣٨٦ تحقيق عبد الوهاب عبد المضيف .

(٣) ابن الصلاح : مقلدته في علوم الحديث ص ١٤١ .

ثانيتها : تحديد المعنى الحقيقي ، أو الإجمال ، للنص ، ولا يتم هذا أيضاً إلا بتحليل مضمون النص ، لمعرفة الأفكار الأساسية ، التي اشتمل عليها النص .
ونقد التفسير عند اسلافنا ، لا يخرج عند هذا ، فقد التفسير عندهم يمر بمرحلتين :

أولاهما : تحديد المعنى الخرف ، وتعبيرهم « شرح الغريب » ، أو معرفته^(١) . ومعرفة الغريب ، ليست إلا شرح كل كلمة ، أو لفظة وردت في المتن شرحاً لغوياً على حدة . ولقد كان سلفنا يثبتون في ذلك غاية الثبت ، ويتحرون الدقة فيه . « سئل أحمل بن حنبل - القرن الثالث عن حرف من غريب الحديث فقال : اسألوا أصحاب الغريب ، فإن أكره أن أتكلّم في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالظن فأخطيء »^(٢) . وقد وقف الأصمعي الموقف نفسه ، حينما سئل عن الجار أحق بسقه ، فقال : « أنا لا أفسر حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولكن العرب تزعم أن السقب اللزيق »^(٣) . ورغم هذا التحرج الذي صدر من بعضهم ، تجاه شرح غريب الحديث ، فقد اتجه بعضهم وفي هذا القرن بالذات ، أي الثالث إلى الكتابة في غريب الحديث ، وغريب القرآن ، كالنضر بن شميل ، وأبي عبيد « معمر بن المنثي » ، « والأصمعي » ، « وابن قتيبة الدينوري » . وعلى كل حال ، فمسلك القوم في شرح الغريب ، وخطتهم فيه ، كانت تقوم على تحديد المعنى الخرفي ، لبعض الألفاظ الواردة في المتن ، وذلك بشرحها وتفسيرها لغوياً .
ويبدو أن هذه العملية ، كانت تحتاج إلى فهم وفطنة ، ودراية تامة ببدلولات الألفاظ ، وخصائص العربية في التعبير ، وهذا كانت واقعاً على نوع خاص من العلماء ، لا كل العلماء أولئك الذين نسبوا إليها ، وأطلق عليهم « أصحاب الغريب » .

(١) المرجع السابق ص ١٣٧

(٢) المرجع والصيغة وانظر أيضاً السيوطي في التذريب ص ٢٧٨ ط السابقة .

(٣) ابن الصلاح : ص ١٣٧ .

ثانيهما : تحديد المعنى الحقيقي أو الإجمالي : وقد كانوا يعبرون عن ذلك بالاستنباط ، والاستنباط على كل حال ، يختلف باختلاف المستنبط من المتن أو النص ، والقصد منه . فإذا كان القصد من ذلك ، معرفة الأحكام الشرعية الواردة في المتن ، سمي الاستنباط فقهيًا . وإذا لم يكن القصد من ذلك معرفة الأحكام الشرعية ، إنما فهم لغة النص ، سمي الاستنباط لغويًا . فالاستنباط نوعان : فقهي ولغوي . ويغلب على الظن ، أن الاستنباط الفقهي ، كان هو الأصل ، أما اللغوي فقد كان يتخذ وسيلة لذلك . وهذا لأن مادة « الخير » ، في أغلب الأحيان كانت مادة شرعية ، أضف إلى هذا ، أن اللغة كانت إحدى عدد المشرع حتى أن « الشافعي » ، عكف عشرين سنة كما يقولون ، على درس الشعر العربي ، وحفظه لا شيء إلا لكي يستعين به على فهم اللغة ، التي يتخذها ، وسيلة لفهم المتن والاستنباط منه . وعلى كل حال ، فالاستنباط ليس إلا تحليلًا لمضمون « الخير » ، ولا يتأتى هذا إلا باستخراج الأحكام الشرعية ، أو اللغوية التي يتضمنها المتن . ولقد بذل العلماء المسلمون ، جهوداً مضنية في سبيل ذلك ، كالك والليث ، والأوزاعي ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهم . ولعل من أنصح الأدلة بياناً على صحة هذا الرأي ، أن كثيراً من كتب الحديث ، رتبت على أبواب الفقه ، ومن ثم كان أكثر جامعي ، هذه المصنفات تعرضون لشرح بعض الأحاديث ، والاستنباط منها . ولا يكفي في عملية الاستنباط ، وخاصة الفقهي ، تحديد الأحكام أيضاً^(١) الشرعية الواردة في المتن فحسب ، بل معرفة نوع هذه الأحكام ، ولا يتأتى هذا ، إلا بالنظر في نوع الحكم ، هل هو أمر أو نهي ؟ فإذا كان أمراً ، فما نوع هذا الأمر أعام أم خاص ؟ وإذا كان نهياً فما نوعه أيضاً ؟ فالبحث في درجات الأمر ، والنهي الواردة في المتن ، تعين على الاستنباط منه ، ويدخل في هذا أيضاً ، بحثهم في المجمل ، والمفصل والعام والخاص ، والناسخ والمنسوخ . ومادام المتن قد فهم لغوياً ، وفُسرَت معاني ألفاظه الفرية ، وعرف ما يتضمنه من أحكام ، ونوعه

(١) كصنيع ماثق في موطأ وأحمد بن حنبل في مسنده ، وكذا البخاري ومسلم في صحيحهما .

(٢) ابن الصلاح : مقدمة في علوم الحديث ص ١٣٩ ط القد .

أظن أن الطريق أصبح سهلاً ميسراً إلى معرفة صحيحه ، من زائفه أى نقده ،
ولكن كيف وصل العلماء المسلمون إلى هذا ؟ أو بالأحرى كيف تسنى لهم
القيام به ؟ .

لقد وصل العلماء المسلمون إلى هذا عن طريقين : أولاً - وضع قواعد
كلية ، لمعرفة صحيح المتن من زائفه ، ثانيهما - الممارسة والتطبيق العملي .
وسنحاول قدر الطاقة شرح ذلك .

أولاً - وضع قواعد كلية

لم يكتف العلماء المسلمون في القرون الثلاثة الأولى ، بتصحيح المتن
وتفسيره ، وإنما تعدوا ذلك إلى نقده ، لأن التصحيح والتفسير يعينان على
فهمه ، لكنهما عاجزان عن معرفة أصله أو حقيقته ، أو إن شئت فقل عاجزان
عن تمييز صحيحه من زائفه ، ولهذا اتجهوا أولاً إلى وضع قواعد كلية يمكن
التعويل عليها في معرفة الصحيح من الزائف ، ومن أهم هذه القواعد التي
وضعوها لذلك :

١ - عرضهم المتن على القرآن : فإن وافقه قبل ، واعتبر صحيحاً وإن
خالفه طرح ورد ، ولقد استعملوا هذه القاعدة في رفض كثير من الأخبار
الشاذة ، والمنكرة والغريبة ، ولو كانت صحيحة الأسانيد .

وإذا لم يكن للمتن أصل في الكتاب عرض على :

ب - السنة المتواترة : فإن وافقها قبل واعتبر صحيحاً ، وإن خالفها رد ،
وطرح ونزل عن مرتبة الصحيح ، ويبدو أن أساس هاتين القاعدتين ، قول
النبي صلى الله عليه وسلم (سيأتيكم عنى أحاديث مختلفة ، فما جاءكم موافقاً
لكتاب الله وسنتى ، فهو منى ، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله وسنتى فليس
منى)^(١) وإذا لم يوجد للمتن أصل في الكتاب ، أو السنة تنظر إلى :

(١) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٢٣٠ ط اشد .

جـ - الإجماع : فإن وجد فيه ما يوافقه قبل واعتبر صحيحاً ، وإن خالفه رد ، ونزل عن مرتبة الصحيح ، لأن الإجماع في حكم التواتر ، فجماعة عن جماعة ، وقرن عن قرن ، خير من واحد عن واحد . يقول ابن قتيبة : (ونحن نقول إن الحق يثبت عندنا ، بالإجماع أكثر من ثبوته ، بالرواية ، لأن الحديث قد تعرض فيه عوارض ، من السهو والأغفال ، وتدخل عليه الشبه ، والتأويلات والنسخ ، ويأخذ الثقة عن غير الثقة ، وقد يأتي بأمرين مختلفين وهما جميعاً جائزان ، . وقد يحضر الأمر بأمر به النبي - صلى الله عليه وسلم رجل يأمر بخلافه ، وهو لا يحضره ، فينقل إلينا الأمر الأول ، ولا ينقل إلينا الثاني ، والإجماع سليم من هذه لأبواب كلها . ولذلك كان مالك ، يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحديث ثم يقول والعمل يبلدنا على كذا ، لأمر يخالف ذلك الحديث ، لأن بلده بلد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان العمل في عصره على أمر من الأمور ، صار العمل في العصر الثاني عليه ، وكذلك في العصر الثالث والرابع ، وما بعده ، ولا يجوز أن يكون الناس جميعاً ، ينقلون عن شيء كانوا عليه في بلده وعصره إلى غيره فقرن عن قرن أكثر من واحد عن واحد ، وقد روى الناس أحاديث متصلة ثم تركوا العمل بها .. (١) .

أظن أنه من الممكن ، أن نتخذ كلام ابن قتيبة هذا ، تكةة تنكيء عليها في إثبات صحة القضية ، التي أشرنا إليها آنفاً وهي أن : صحة السند ، لا تقتضي صحة المتن ، لوجود شذوذ أو علة في المتن . وبناء على هذا ، يفرقون بين إفادة الخبر للعلم ، وصحة العمل به ، والعكس ، وقد يعيننا الإجماع على معرفة ذلك ، وقد يعيننا أيضاً ، على التمييز بين الصحيح والزائف . هذا إذا لم نجد للخبر أصلاً في الكتاب ، ولا في السنة ووجدنا له أصلاً في الإجماع ، لكن إذا لم نجد له أصلاً ، في الإجماع فما الحكم ؟ يرى كثير من علماء المسلمين ، أنه إذا لم نجد للخبر أصلاً لا في الكتاب ولا في السنة ، ولا في الإجماع نلجأ إلى :

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٢٣١ - ٢٣٣

د - العقل : ونعرض عليه الخير مضموناً ومتناً ، فإن وافق صريح العقل قبل ، واعتبر صحيحاً ، وإن خالفه رفض ورد . ولعل من خير الأمثلة على هذا وأصحها ، ما أشرنا إليه آنفاً من أنهم ، كانوا يستدلون أحياناً على معرفة الكذب في الحديث ، من عبارة نزلوى ، فالخير الذى يلوح من متنه مبالغة ، أو تهويل أو خروج عن طبيعة ، الفكر الإسلامى وروحه ، يرفض ، كذا الذى يتضمن ألفاظاً غريبة عن فصيح اللغة . ومن ثم ذموا غريب الكلام ، وغريب الحديث . عن الأعمش عن ابراهيم النخعى قال : « كانوا يكرهون غريب الكلام ، وغريب الحديث »^(١) . ولم يكن العلماء المسلمون ، بالالتجاء إلى « العقل » وحده ، في نقد مثل هذه الأخبار ، التى لم يرد لها أصل في الكتاب ، ولا في السنة ، ولا في الإجماع ، وإنما لجأوا أيضاً إلى النوق ، وأشركوه مع العقل ، في نقد مثل هذه الأخبار ، وكانوا يقولون عليه وحده أحياناً في معرفة الصحيح ، من الزائف ، بفعل الممارسة والدرية ، وكثرة الرواية والحفظ . قيل لابن مهدي - القرن الثاني - (إنك تقول للشيء هذا صحيح ، وهذا لم يثبت فمعنى تقول ذلك ؟ فقال أرأيت الناقد ، فأرته دراهمك ، فقال هذا جيد ، وهذا بهرجاج ، أكنت تسأل عن ذلك ، أو تسلم له الأمر ، قال : أسلم له الأمر فقال : فهو كذلك بطول الجالسة ، والمناظرة والخبرة)^(٢) . وقال الأوزاعي - القرن الثاني - (كنا نسمع الحديث ، ونعرضه على أصحابنا ، كما نعرض الدرهم الزائف ، فما عرفوا منه أخذناه ، وما أنكروا منه تركناه)^(٣) . فكثرة الحفظ والرواية ، والمداينة للأخبار ، ترفى النوق وتواصله وتكسبه درية وخبرة ، وتجعل منه مقياساً صحيحاً ، يمكن التعويل عليه في معرفة صحيح الأخبار من زائفها ، بمجرد السماع مباشرة . قال الربيع بن خثيم (إن من الحديث حديثاً ، له ضوء كضوء النهار ، نعرفه وأن من الحديث حديثاً له ظلمة كظلمة الليل ننكره)^(٤) . ومهما يكن من

(١) الكفاية ص ١٤٢

(٢) السيوطي : تدریب الروى ص ١٦٢ .

(٣) الكفاية ص ٤٣٠ .

(٤) المرجع السابق والمصنف

شيء ، فهذه انصوص والروايات ، تدلنا على أنهم ، أى أصحاب النقد الدينى ، عرفوا المقياس النوق الجمالى ، واستعملوه فى النقد من قديم ، ويظن أنهم فطنوا إليه ، وعرفوه ومارسوه قبل أصحاب النقد الأدى حيث إن أقدم هذه الروايات ، يرجع إلى أوائل القرن الثانى .

وصفوة القول : أن هذه القواعد العامة ، التى وضعها العلماء المسلمون لمعرفة صحيح المتن من زائفه ، يمكن ردها أما إلى النقل ، أو إلى العقل أو إلى النوق ، فمما يسهم فى نقد المتن ، إذن إما عقلية أو عقلية أو ذوقية جمالية . وهذه القواعد الكلية العامة ، تمثل على كل حال ، الطريق الأول ، الذى لجأ إليه علماءنا المسلمون فى تقديم المتن ، أما الطريق الثانى فلم يكن سوى الممارسة والتطبيق العملى لعملية النقد نفسها .

ثانيا - الممارسة والتطبيق العملى

لم يكتف العلماء المسلمون فى نقد المتن بوضع مثل هذه القواعد النظرية وحسب ، وإنما طبقوا هذه القواعد النظرية ومارسوا نقد المتن ممارسة عملية ، ومن أهم البيئات العلمية ، التى مارست ذلك بيئة الفقهاء والأصوليين من مدرسة النقل ، وأصحاب مدرسة العقل الخارجيين ، عن دائرة مدرسة النقل كالمعتزلة . وسنحاول الإشارة قدر الطاقة ، إلى جهود كل على حدة فى ذلك ، خطتهم فيه .

ممارسة نقد المتن ومضمونه فى مدرسة النقل :

لقد حظى نقد المتن ومضمونه ، عند الفقهاء والأصوليين ، من مدرسة النقل بعناية كبيرة ، ولقد اتضح بالاستقراء التاريخى ، أن لهم جهوداً كثيرة فى هذا المضمار . فقد سجل التاريخ لأعمالهم ، مباحث قيمة فى ذلك ، ولعل من

(١) الخطيب : ٤٣٠ ط النقد .

(٢) المرجع السابق والمصحفة .

أدق هذه المباحث ، وأهمها ، الجمع بين مختلف الحديث . ويعد « الشافعي » ٢٠٤ هـ . من أوائل ، من بحثوا هذا الموضوع . وإذا اعتبرنا « الشافعي » من أوائل من بحثوا ، هذا الموضوع ، فكيف تسنى له بحثه ؟ أو بأدق تعبير وأصح ، كيف وصل إلى الجمع بين مختلف الحديث والخبر ؟ . نظر « الشافعي » إلى الأخبار المتعارضة ، أو التي يبدو على ظاهرها التعارض ، والاختلاف ، فأرجع هذا إما إلى النسخ ، أو غيره : فإذا كان الاختلاف ، يرجع إلى النسخ : اقتضى هذا معرفة تاريخ كل خبر على حدة ، وبناء عليه فالمتأخر ناسخ غالباً للمتقدم ، هذا إذا عرف التاريخ ، فالمسألة ترد إلى الناسخ والنسخ^(١) . ولكن ليست معرفة التاريخ ، شرطاً أساسياً لإثبات النسخ ، فقد يعرف النسخ ، دون معرفة التاريخ . وإذا لم يمكن رد الاختلاف إلى النسخ ، فما الحكم ، ننظر في الخبرين ، فإذا أمكن الجمع بينهما ، بطل التعارض وأنهى الاختلاف ، وإذا لم يمكن الجمع بينهما ، رجح خبر على الآخر ، بوجه من وجوه الترجيحات ، التي ترجع إلى السند أو إلى المتن . يقول الشافعي (وأما المختلفة التي لا دلالة على أنها ناسخة ، ولا أنها منسوخة ، فكل أمره متفق صحيح لا اختلاف فيه ورسول الله صلى الله عليه وسلم ، عرى اللسان والدار فقد يقول القول عاماً ، ويريد به العام وخاصاً ، ويريد به الخاص ويسأل عن الشيء ، فيجب على قدر المسئلة ، ومعناه دون بعض ، ويتحدث عن الرجل الحديث ، قد أدرك جوابه ولم يدرك المسئلة ، فدل على حقيقة الجواب بمعرفة السبب الذي يخرج عليه الجواب ، ويسن في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى ، فلا يخلص أحد السامعين بين اختلاف الحالتين اللتين سن فيهما ، ويسن سنة في نفس معناه ، فيحفظها حافظ آخر ويسن في معنى يخالفه في معنى ، وبجامعه في معنى سنة غيرها ، لاختلاف الحالتين ، فيحفظ غيره تلك السنة ، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض الناس اختلافاً وليس فيه شيء من هذا .. »^(٢) .

(١) الشافعي : الرسالة ص ٦١ ط مصطفى محمد - القاهرة .

(٢) المرجع السابق ص ٥٨ .

من هذا يتضح لنا أن « الشافعي » ، يرى أن الاختلاف ، الذي يبدو على بعض الأخبار ، اختلاف ظاهري ، يمكن رده إلى عدة نواح منها :

١ - الناحية اللفظية : وخصائص العربية في التعبير ، وهذا لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، عرى ولغته العربية .

ب - انحراف نفسه : أى الذى روى الخبر ، ونقله فقد ينقله أحياناً بتامه ، وأحياناً آخر ناقصاً .

ج - وقد يرد هذا أيضاً إلى ظروف وحالات سمع الخبر : فقد يدرك الراوى السؤال وينصرف إلى شأنه دون أن يسمع الجواب . وقد يحدث العكس ، يسمع الجواب ، دون السؤال لحضوره المجلس متأخراً ، وقد يرد هذا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه مصدر الخبر ، فقد يسن سنة في أمر ، ويسن سنة أخرى في أمر يخالفه ، وقد يسن في حالتين مختلفتين سنة واحدة ، فيحفظ كل واحد ما سمع ويؤديه ، فيظن أن بينهما إختلافاً ، ولكن الحقيقة غير ذلك . ومن ثم يمكن الجمع بين الأخبار ، التى يبدو على ظاهرها التعارض ، إذا اتضح أن هذا التعارض ، يرجع إلى ناحية أو حالة من الحالات السابقة . ولكن إذا لم يتضح ذلك ، وتعذر الجمع ووضح الاختلاف فما العمل ؟ يلجأ الشافعي هنا ، إلى الترجيح فمرجح خبراً على الآخر ، بمرجع من هذه المرجحات :

١ - أن يكون أشبه بالقرآن .

ب - أو السنة المتواترة .

ج - أو الإجماع .

د - أو يكون في درجة عالية من العدالة والضبط .

هـ - أو أن يكون أشبه بالقياس .

يقول : (ولم نجد عنه - صلى الله عليه وسلم - شيئاً مختلفاً فكشفتاه ، إلا وجدنا له وجهاً يتحمل به ألا يكون مختلفاً ، وألا يكون داخلًا في الوجهه ،

التي وضعت لك ، أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره بثبوت الحديث ، فلا يكون الحديثان اللذان نسبيا إلى الاختلاف متكافئين ، فنصير إلى الأثبت من الحديثين ، أو بأن يكون على الأثبت منهما ، دلالة من كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، أو الشواهد ، التي وصفنا قبل هذا فنصير إلى الذي هو أقوى وأولى ، أن يثبت بالدلائل ، ولم نجد عنه حديثين مختلفين ، إلا ولهما مخرج ، أو على أحد منهما دلالة بأحد ما وصفنا ، أو بموافقة كتاب الله أو غيره ، من سنة أو بعض الدلائل ، وما نبى عنه - صلى الله عليه وسلم - على أنه أراد به غير التحريم^(١) . ولم يكف « الشافعي » بصياغة هذه القواعد النظرية العامة ، للجمع بين الأخبار التي يبدو على ظاهرها التعارض والاختلاف ، وإنما طبق هذه القواعد والأحكام على كثير من الأمثلة الجزئية ، فضرب أمثلة على الناسخ والمنسوخ بنسخ القبلة ، وتحريم أكل ذى ناب من السباع ، ومسألة البيوع ، وقصر الصلاة ، وغير ذلك من الأحكام الجزئية ، ثم عرج على النوع الثاني ، الذي لا يرجع الاختلاف فيه إلى الناسخ والمنسوخ . ولكن إلى أشياء أخرى ، كاختلافهم في صلاة الخوف ، والشهد والإسفار ساعة الفجر^(٢) . ولا بأس من التوقف هنا للتعرف على مسلكه ، في تطبيق هذه القواعد النظرية . لقد ذكر خيرين في الإسفار . خيراً عن رافع ، وخيراً عن عائشة ، فعن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أسفروا بصلاة الفجر ، فإن ذلك أعظم للأجر »^(٣) . وعن عائشة أنها قالت « كن نساء من المؤمنات يصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم الصبح ، ثم ينصرفن ، وهن متلفعات بمروطهن ، ما يعرفهن أحد من الغلس »^(٤) .

فهذان الخبران ، يبدو عليهما التعارض والاختلاف ، في تحديد وقت صلاة الصبح ، ولكن « الشافعي » حاول أن يرجح خيراً منهما على الآخر ، ومال إلى ترجيح خير عائشة ، ودلل على هذا بقوله : « فحديث عائشة أشبه بكتاب

(١) المرجع السابق ص ٥٩

(٢) انظر المرجع السابق ٦٠ - ٧٠ .

(٣) المرجع السابق ٧٧ .

(٤) المرجع السابق والمصحفة .

الله عز وجل ، لان الله عز وجل يقول : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ، فإذا حل الوقت فأولى المصلين بالمحافظة المقدم للصلوة ، وهذا أيضاً أشهر رجالاً بالفقه وأحفظ ، ومع حديث عائشة ، ثلاثة كلهم يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، مثل معنى حديث عائشة ، زيد بن ثابت ، وسهل بن سعد ، والعدد الأكثر أولى بالحفظ والنقل . وهذا أشبه بسنن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث رافع . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أول الوقت رضوان الله ، وآخره عفو الله . وهو لا يؤثر على رضوان الله شيئاً ، فالعفو لا يحصل إلا معنيين ، عفواً عن تقصير أو توسعة ، والتوسعة تشبه أن يكون الفضل في غيرها ، إذا لم يأمر بترك ذلك لغيره التي وسع في خلافها ، وأن تقديم صلاة الفجر في أول وقتها ، عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وابن مسعود وأبي موسى الأشعري ، وأنس بن مالك وغيرهم ^(١) .

وبرغم هذه المرجحات الكثيرة ، التي رجح بها « الشافعي » ، غير عائشة على خير رافع ، نراه يعود ثانية ، فيذكر أنه لا اختلاف بين الخبرين ، ومن الممكن الجمع بينهما . يقول مجيباً سائله ومناقشة : (فقال أتمد خير رافع بخالف خبر عائشة ؟ قلت له لا ، فقال بأي شيء يوافق ، قلت : إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما حضى الناس على تقديم الصلاة وأخير بالفضل فيها ، أحتمل أن يكون من الراغبين من يقدمها قبل الفجر الآخر فقال : أسفروا بالفجر . معنى حتى يتبين الفجر الآخر معترضاً قال : أفيحتمل معنى ذلك ؟ قلت نعم ، يحتمل ما قلت . وما بين ما قلنا وقلت ، وكل معنى يقع عليه اسم الأسفار . قال فما جعل معناكم أولى من معنا ؟ قلت بما وصفت لك من الدليل ، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال هما فجران . فأما الذي كأنه ذنب السرحان ، فلا يحمل شيئاً ، ولا يجرمه وأما الفجر المعترض ، فيحل الصلاة ويحرم الطعام ^(٢) . من هذا يتضح لنا ، موقف « الشافعي » من الأخبار ، التي يبدو على ظاهرها التعارض والاختلاف ، ومحاولة الجمع بينها ،

(١) المرجع السابق من ٧٨ - ٧٩ « قلنا خير كلام مع حذف بعض العبارات » .

(٢) المرجع السابق من ٧٩ .

وإزالة هذا التعارض والاختلاف . وهذه المحاولة في الحقيقة ، تعد نظرة فاحصة في المتن ونقد له . وقد ظهرت كتابات وبحوث بعد الشافعي في هذا الموضوع ، ومن سار بعده على هذا النهج ، ابن قتيبة ٢٧٦ هـ في كتاب له ، أسماه « بتأويل مختلف الحديث » ، أشاد في مقدمته بأهل الحديث ، ودفع عنهم التهم ، التي وجهها إليهم أعداء الحديث ، ويقصد بهذا أهل الرأي والمعتزلة ، والشيعة والخوارج .. ، وغيرهم . يقول : (فإنك كتبت إلي تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام ، أهل الحديث ، وامتنانهم وإسهابهم في الكذب بذهمهم ، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض ، حتى وقع الاختلاف سوكترت النحل ، وتقطعت العصم ، وتعادى المسلمون وأكثر بعضهم بعضاً ، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث ..)^(١) . ثم شرع يناقش أعداء الحديث ، ومن خلال هذا النقاش ، كان ينقد الحديث من منته ، ومضمونه ، إذ أضطر إلى استخدام أسلحة الخصوم نفسها للرد عليهم . فلقد طالبوا بتحكيم قواعد العقل والنظر في نقد الحديث ، فزعموا أن هناك أحاديث متناقضة ، وأحاديث تخالف كتاب الله ، وأحاديث تخالف السنة ، وأحاديث ينقضها العقل ، وأحاديث طرفها ينقض أولها ، وأحاديث غيبها تشبيه . وهذه الاعتراضات على كل حال ، مردها النظر في المتن ونقده ، ومن هنا ، يسلك ابن قتيبة المسلك نفسه ، ويتبع منهج خصومه في الرد عليهم ، حيث شرع يناقش ، كلا فيما يذهب إليه من خلال المتن ومضمونه ، وعلى أساس الاحتكام إلى قواعد نقده النظرية ، التي قوى دعائمها ، هؤلاء المعارضون على صحة الحديث ، وأثناء نقاشاته هذه ، يصحح بعض الأخطاء ، التي علقت بأذهان المعارضين ، نتيجة لسوء فهم للمتن ، أو لاختلافهم في تفسيره ، وتأويله بما يتفق وهوى كل طائفة ..

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ١١٦ ط كردستان القاهرة ١٣٣٦ هـ .

والخلاصة :

بناء على هذا كله ، يمكننا القول بأن خصوم مدرسة النقل ، ساعدوا على نقد المتن ومضمونه ، بل لسنا نشك في أنهم كانوا العامل الرئيسي في قيام ذلك ، أضف إلى هذا أن نقد المتن ، لم يمارسه فقهاء وأصوليو مدرسة النقل وحدهم ، وإنما مارسه أيضا أصوليو مدرسة العقل ، الخارجون عن دائرة أهل السنة والنقل ، وعلى وجه الخصوص « المعتزلة » .

أما كيف تسنى لهم القيام بهذا وما منجهم فيه ؟

فهذا ما ستناقشه في الفصل القادم .

الفصل الخامس

نقد المتن عن أصحاب مدرسة العقل ومنهجهم فيه

أسلفنا القول بأن نقد المتن ومضمونه ، لم يمارسه أصوليو وفقهاء مدرسة النقل وحدهم ، وإنما مارسه أيضاً بعض مفكرى الإسلام ، الخارجون على دائرة مدرسة النقل والسنة ، وعلى وجه الخصوص « المعتزلة » ، أصحاب مدرسة العقل . فقد كان لهم منهج خاص في كسب المعرفة ، يقوم على تحكيم العقل في نقد الروايات ، حتى أنهم أخضعوا المقررات الدينية للتفسير والتأويل العقلين ، وانعكس هذا على منهجهم في نقد الأخبار عامة ، والخبر الدينى خاصة . وصحيح أن المعتزلة طوائف كثيرة كل طائفة منها تتسبب إلى شيخ من شيوخ المعتزلة الكبار ، كالواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء ، والمهذبية نسبة إلى أبى الهذيل العلاف ، والمجاشعية نسبة إلى المجاشع وهكذا^(١) . ولكنهم يشتركون جميعاً في تحكيم العقل في نقد الروايات . ولا يهتدون بالاسترسال في الحديث عن الاعتزال وفلسفته وتاريخه ، فليس هذا عمله . ولا يهتدون أيضاً في كثير أو قليل ، معرفة العوامل أو الأسباب ، التى أدت إلى ظهوره ، فهذا موضوع قد استهلك بحثاً . ولكن الذى يهتدون هنا ، هو معرفة منشأ الخلاف بين المعتزلة ، وهم أهل العدل وأهل السنة أو النقل ، في طرق كسب المعرفة ، فعلى أساس هذا يقوم منهجهم في نقد الخبر .

يذكر « الشهر ستانى » أن أهل الأصول ، يختلفون في الوعد والوعيد ، والعدل والتوحيد ، ويعنى بأهل الأصول أهل السنة الأوائل والمعتزلة ، يقول (من المعلوم أن الذين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ، ومن تكلم في الطاعة والشرعية ، كان فروعياً ، والأصول هى موضوع علم الكلام ،

(١) انظر الشهر ستانى : النقل واصل على هامش الفصل لآل حرمه ج ١ ص ٥٠ . ٥٢ ط الخرسى
معداد . وانظر أيضاً الأشعرى في مقالات الإسلاميين ص ٢١٦ ٢١٧ ط النهضة مصر .

والفروع هي موضوع علم الفقه . وقال بعض العقلاء كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال ، فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد ، فهو من الفروع ^(١) .

من هذا نرى أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، مرده أصل الدين ، أى المعرفة ، لأن الدين معرفة وطاعة ، والأصل المعرفة ، والخلاف بينهما إذن يرجع إلى هذا الأصل ، وإذا توخينا الدقة في التعبير قلنا ، إن الخلاف بين أهل السنة الأوائل وبين المعتزلة ، مرده طرق كسب المعرفة ، أو كيفية المعرفة . يقول الشهر ستانى (أما السمع والعقل ، فقال أهل السنة ، الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقيح ، ولا يوجب ، والسمع لا يعرف ، أى لا يوجد المعرفة بل يوجب . وقال أهل العدل ، المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل وشكر النعم واجب ، قبل ورود السمع والحسن والقيح صفتان ذاتيتان للحسن والقيح ..) ^(٢) . ومن هذا نرى ، أن الخلاف بين أهل السنة الأوائل ، أو أصحاب مدرسة النقل ، والمعتزلة مرده هذه الناحية ، أى مصدر المعرفة ، فأهل السنة ، يرون أن مصدر المعرفة السمع والعقل . فالسمع مصدر المعرفة الشرعية أى الأوامر والنواهي ، أما إدارك وجود الله وصفاته ، والبحث فى مثل هذه الأشياء ، التى عليها مدار التوحيد ، فمصدرها العقل . والعقل والسمع مصدران للمعرفة لكن ليس لهما القدرة على الإدراك فهما طريقان لا أكثر ولا أقل . أما المعتزلة فالعقل عندهم ، هو أساس كل معرفة ، وهو الذى يدرك ويعرف ، وإن اتخذ الحواس طريقاً أو مصدراً إلى المعرفة . يقول الجاحظ (وللأمر حكمان حكم ظاهر للعواس ، وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة) ^(٣) . ومن ثم ، احتل العقل فى الفكر الاعتزالي ، مكاناً كبيراً ، وانعكس هذا على منهجهم فى فهم النص ، وخاصة النص الدينى ، فلجأوا إلى العقل ليعينهم على هذا الفهم والاستنباط ، وليس

(١) لئلا والحق على هامش الفعل ط ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٣) الجاحظ : الحيوان ص ٧٠ تحقيق عبد السلام هارون .

هذا وحسب بل عولوا عليه في نقد المرويات ، حتى تلك التي تمس المقررات الدينية . وبناء على هذا فلن يتسنى لنا معرفة منهج المعتزلة في نقد المتن ، إلا إذا أشرنا ولو إشارة سريعة ، إلى منهجهم في نقد الخبر عامة سنده ومثته ، أو شكله ومضمونه . فما منهج المعتزلة في نقد الخبر ؟ إن منهج المعتزلة في نقد الخبر ، يقوم أساساً على تحكيم العقل في النقد حيث لا نص ، والخبر المتواتر عندهم فوق النقد كأهل السنة ، أما الأخبار الأحادية فهي المنوطة بالنقد . ونقدهم لما يمس ناحيتين ، السند والمتن ، وقواعدهم في نقد السند ، لا تخرج عن قواعد أصحاب مدرسة النقل في نقده كما سنرى . فأولى خطوات نقد السند عندهم ، التوقف عند سماع الخبر ، ثم البحث عن مصدره ، والتثبت من صحة هذا المصدر ، وأساس ذلك الشك في صحته ثم نقده . أما عن قواعدهم في نقد المتن ومضمونه ، فقد أشرنا إلى كثير منها عندما لمنا إلى حركة رد الفعل ، التي أحدثها هؤلاء المفكرون في نقد « الخبر » ، وهي على كل حال لا تخرج عن : تحكيم العقل واليمان ، والتجربة والنوق في النقد ، ومن ثم نراهم يرفضون كثيراً من الأخبار التي ، يكذبها العقل أو اليمان أو التجربة ، أو التي في متونها غرابة ، أو التي يلوح منها تشبيه ، أو تجسيم أو إثبات صفات لله . ومهما يكن من أمر ، فمن الصعوبة بمكان ، الإحاطة بكل هذه القواعد ، وكذا جهود أعلامهم في هذا المضمار ، أو حتى الإشارة السريعة إلى كل منهم على حدة . فمما يروى له ضياع كثير من تراث المعتزلة ، وخاصة ذلك الذي يتصل بعقيدتهم وفلسفتهم ، بفعل عواذى الزمن ، وتذبذب السياسة ، وتغير الأحوال ، والقليل الذي وصلنا منه ، جاء أكثره في ثانيا مؤلفات خصومهم ، وهذا لا يمكن الركون إليه وحده في البحث والدرس ، لأنه مروي عن طريق الخصوم ، وقول العلماء بعضهم في بعض كما يقول أسلافنا غير قادح في العدالة ، فما بالك بقول الخصوم . فالخصومة قوام يحجب الحقيقة عن أعين الناظرين . وعلى هذا وجب علينا الرجوع إلى ما كتبه المعتزلة أنفسهم في هذا ، ومن حسن الحظ أن هناك تراثاً أدبياً غزيراً للمعتزلة ، جاء في كتابات الجاحظ ، فلقد كان شخصية اعتزالية بأكبر ما تحمل هذه الكلمة من معان ، وهو حير مثال لمنهج المعتزلة العقلي في البحث والدرس والنقد ، فلندول عليه

عله يعطينا صورة واضحة للعالم ، عن منهج هؤلاء المفكرين في نقد الخير
 عامة ، سنده ومته أو شكله ومضمونه . يقول الجاحظ (إن كل منطق
 محجوج ، والحجة حجتان ، عيان ظاهر وخير قاهر . فإذا تكلمنا في العيان وما
 يفرغ منه ، فلا بد من التعارف في أصله وفرعه منه ، فالعقل هو المستدل ،
 والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله ، ومحال كون الفرع من عدم
 الأصل ، أو استدلال من عدم الدليل ، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن
 بالعقل ، ولا بد لكل منهما من صاحب ، وليس لأبطال أحدهما وجه مع إيجاب
 الآخر ، والعقل نوع واحد ، والدليل نوعان : أحدهما شاهد عيان ، يدل على
 غائب والآخر مجيء خبر يدل على صدق .. (١) . فطرقا كسب المعرفة كما
 يذكر الجاحظ ، إما العيان الظاهر أى الرؤية الحسية ، المباشرة ، أو الخبر ، أى
 نقل الشاهد للغائب . وأساس النقل الرؤية الحسية المباشرة . فمصادر المعرفة
 إذن الحس ، ومكانة العقل أو وظيفته في المعرفة ، تنحصر في الإدراك فهو
 الذى يستدل ويعرف ويدرك ، أما الخواص فهى التى تنقل له ذلك . وإذا كان
 هذا هو منهج الجاحظ في كسب المعرفة ، وهو بلا شك يمثل منهج المعتزلة في
 كسبها أيضاً ، فكيف يصبح الخبر مفيداً للعلم ، أو المعرفة ؟ . يقول
 (واعلم أن كل علم بغائب كائن ما كان ، إنما يصاب من وجوه ثلاثة لا رابع
 لها ولا سبيل لك ولا لغرك ، إلى غاية الإحاطات بالاستثثار بها . فما غاب
 عنك مما قد رآه غيرك ، مما قد يدرك بالعيان فسيل العلم به الأخبار المتواترة ،
 التى يحملها الولى والعلو والصالح والطالح المستفيضة في الناس ، فلك لا كلفة
 على سماعها من العلم لتصديقها وهذا الوجه ، يستوى فيه العالم والجاهل . وقد
 يجيء خبر أخص من هذا إلا أنه لا يعرف إلا بالسؤال عنه والمفاجأة لأهله ،
 كقوم نقلوا خبراً ، ومثلك يحيط علمه أن مثلهم في تفاوت أحوالهم وتباينهم
 من التعارف ، لا يمكن في مثله التواطؤ وإن جهل ذلك أكثر الناس ، وفي مثل
 هذا الخبر ، يمتنع الكذب ولا يتبى الاتفاق فيه على الباطل . وقد يجيء خبر

(١) رسالة الجاحظ في الجهاد والعاشر من ٢٤ - ٢٦ ، تحقيق الحاجرى وبول كرويس

أنخص من هذا يحمله الرجل والرجلان ، ممن يجوز أن يصدق ، ويجوز أن يكذب ، وصدق هذا الخير في قلبك ، إنما هو بحسن الظن في الخير والثقة بعاملته ، ولن يقوم هذا الخير من قلبك مقام الخيرين الأولين ، ولو كان كذلك بطل التصنع بالدين واستوى الظاهر والباطن من العالمين ، ولما أن كان موجوداً في العقول ، أن قد يفتش بعض الأمناء عن خيانة ، وبعض الصادقين عن كذب ، وأن مثل الخيرين الأولين ، لم يتعقب الناس في مثلهما كذب قط ، علم أن الخير إذا جاء مثلهما جاء بحىء اليقين ، وأما ما علم من خير الواحد ، فإنما هو بحسن الظن ، والاثمان . هذه الأخبار عن الأمور ، التى تدركها الأبصار^(١) .

من هذا يتضح لنا ، أن « الجاحظ » يقسم الخير من حيث إفادته للمعرفة إلى قسمين :

١ - خير متواتر .

ب - خير آحاد .

وكل منهما يدرك عن طريق البصر ، أى أنه يرد أصلاً إلى مصدر حسى ، ولكن الاختلاف بينهما فى مدى إفادة كل منهما للمعرفة ، فالأول يفيد العلم اليقنى الصادق بالضرورة ، الذى لا يحتاج إلى أدلة أو براهين لإثبات صحته ، ويتطلب منا تصديقه والتسليم بما جاء به .

أما الثانى فيفيد العلم الظنى ، الذى يحتاج إلى أدلة أو براهين لإثبات صحته . ولا خلاف فى هذا التقسيم بين الجاحظ وأصول مدرسة الاعتزال من ناحية ، وبين علماء الأصول عامة ، وأهل السنة عى وجه الخصوص من ناحية أخرى ، وعلى هذا فالمعرفة الحسية ، إما أنها تفيد اليقين أو الظن ، أما المعرفة التى لا تدرك مباشرة ، وإنما بآثار أفاعيلها فيقول عنها (فأما العلم بما غاب بما لا يدركه أحد ببيان مثل سرائر القلوب وما أشبهها ، فإنما يدرك علم ما بآثار أفاعيلها ، وبالعقاب من أمرها على غير إحاطة ، كحادثة الله بها ، وأقول العلم

(١) المرجع السابق ص ٢٥ - ٢٦ .

بكل غائب الظنون ، والظنون إنما تقع في القلوب بالدلائل فكلما زاد الدليل قوى الظن ، حتى ينتهي إلى غاية تزول معها الشكوك من القلوب ، وذلك لكثرة الدلائل وترادفها^(١) . فالمعرفة التي لا تدرک ، عن طريق البصر أو الحس ، أو التي ليست رؤية حسية مباشرة للظاهرة إنما هي رؤية حسية غير مباشرة ، والتي مصدرها القلب ، تفيد الظن لا اليقين ، لأن أساس كل غائب الظن . والظن يعمد على الشك والقلق ومنه يصل المرء إلى اليقين ، فلا نقد بلا شك ، وغير الشك الموصل إلى اليقين . يقول (فاعلم مواضع الشك وخالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين ، وللمحالات الموجبة له ، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً ، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ، ثم الثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه . ثم اعلم أن الشك طبقات عند جميعهم ، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف^(٢) . ويبدو أن الشك كان أصل كل بحث علمي أو نظري عند المعتزلة ، حتى أن كثيراً منهم امتدحوا هذه الصفة في الباحث والناقد ، فهذا « الجاحظ » ، يروي عدة روايات لبعض أعلام المعتزلة كالنظام عمرو بن عبيد ، تؤيده صحيحة هذا الرأي ، منها قول النظام : (نازعت من الملحدين الشاك والجاحد ، فوجدت الشك أكبر بجمهر الكلام ، من أهل الجحود^(٣)) ، وقول عمرو بن عبيد ، « تقرير لسان الجاحد أشد من تعريف قلب الجاهل^(٤) » . فالمعرفة العلمية تبدأ بالشك . ومن الشك يصل المرء إلى اليقين ، والفرق بين العالم والجاهل ، هو أن الأول لا يصدق كل ما يقال له ، بل يقف ويثبت ، ويحتري عند سماعه ، ويشك أصلاً في صحته ، حتى يصل من ذلك إلى اليقين . أما الآخر فسرعة التصديق عنده تمنعه من التوقف والثبت عند سماع الخبر ومن ثم يصدق كل ما يقال . دون فحص أو نقد له . يقول (والجوام أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ، ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا

(١) الحيوان ج ٦ ص ١٦٤ تحقيق هارون .

(٢) المرجع السابق ج ٦ ص ٣٥ .

(٣) المرجع السابق والصحيحة .

(٤) المرجع السابق ج ٦ ص ٣٦ - ٣٧ .

الاقدم على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد^(١) . وإذا كان للشك هذه الأهمية الخطيرة في البحث والنقد ، فكيف استعان به الجاحظ والمعتزلة في نقد الخير ؟ لقد اتخذ الجاحظ من الشك خطوة أولى في نقد الخير ، سواء سنده أم^(٢) متنه ومنهجه في نقد الخير لا يقوم على الشك في صحة الأخبار وحسب ، ولكن يقوم أيضا على الشك في منهج أصحاب مدرسة النقل في نقد الخير ، ومن ثم يشن هجوما عليهم ، ومن خلال ذلك يوضح لهم الطريقة المثلى في نقد المتن . وأول شيء يأخذ به عليهم ، أنهم حاطبويليل ، ينقلون الفث والشمين ، دون فحص أو نقد .

يقول : (وكرهت تقليد المختلف من الآثار فأكون كحاطب ليل دون التأمل والإعتبار ، لعلني أن كلام الشك ، لا يجلوه إلا مفتاح اليقين^(٣)) .

ثم يصفهم بالكسل العقلي ، والعزوف عن النقد ، والانحراف عن الحق ، وجادة الصواب ، فيقول (ولهج أصحاب الحديث بحكم لم أسمع مثله في تزييف الرجال وتصحيح الأخبار ، وإنما أكثرنا من ذلك لتعلم حيدهم عن التفتيش ، وميلهم إلى التقدير ، وانحرافهم عن الإنصاف^(٤)) .

وهذا لأنهم يرفضون الأخذ برواية شارب النيذ ، لأنه خمر في عرفهم ، والخمر حرام بالنص ، ولكن الجاحظ لا يرى ذلك حراماً لأن النص حرم الخمر ، لكنه لم يحدد ماهية الخمر ، ولأن الصحابة والتابعين ، اختلفوا في حد الأشربة ، التي تسكر ، بينما لم يختلفوا في حد القاذف مثلاً . وعلى كل حال ، فمدار الحل والحزمة في رأيه ، ورأى أصحابه ، على الكتاب والسنة المتواترة ، والأخبار الصحاح ، والقياس^(٥) . وما تجدر ملاحظته هنا هو أن الجاحظ ، يعتمد في هذا الهجوم والشك في منهجهم ، على قول بعض أساتذته إذ يروى

(١) راجع السابق ج ٦ ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) حاشط : من رسالته في الشارب والشراب ص ٢٥١ مع السند في .

(٣) راجع السابق والصحيفة .

(٤) راجع السابق ص ٢٨٣ .

عن أستاذه النظام عدة روايات ، يهاجم فيها منهج أصحاب مدرسة النقل ، ويخص طائفة منهم ، وهى طائفة المفسرين . يقول (كان أبو اسحاق يقول لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وأن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا فى كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية ، على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم)^(١) .

فالنظام ، يهاجم المفسرين الذين يعتمدون على النقل فحسب ، ولا يعزون أقوالهم وأخبارهم ، إلى مصادرهما الحقيقية ، ثم لولوع أكثرهم بالغريب ، وأساس هذا الهجوم ومبعثه ، النظر فى المتن ، فقرابة الكلام مثلاً دلالة على وضع الخبر ، أو على الشك فى صحته . ويدل أن « المعتزلة » ، قد اتخلوا من القضية السابقة حكماً عاماً وقاعدة كلية ، اعتمدوا عليها اعتماداً كبيراً فى تقديم الأخبار ، فلقد لوحظ أنهم كانوا ، يرفضون الأخبار التى يلوح منها تشبيه أو تجسيم ، أو إثبات صفات الله . يقول جولد تستير (إن المعتزلة كانوا يملكون تحت تصرفهم ، الوسيلة لرفض الأحاديث ، التى يلوح منها ما يصح ، أن يقبل من تشبيه أو تجسيم ، أو التى تجعل لمثل هذا مكاناً ، وهذه الوسيلة هى الطعن فيها بعدم الصحة)^(٢) . ولم يقتصر نقد « الجاحظ » ، وبعض أساتذته ، للمتن على مهاجمة منهج أصحاب النقل من المحدثين والمفسرين ، وإنما تعدوا ذلك ، إلى نقد بعض أخبارهم ، التى اعتبروها صحيحة ، مطبقين القواعد النظرية العامة ، لنقد المتن عليها ، كمرضاها على العقل أو التجربة أو العيان أو الذوق أو الوجدان . والأمثلة على هذا كثيرة ، حسبنا منها ، شكه فى أقوال بعض المفسرين ، وأصحاب الأخبار فى سفينة نوح . يقول (وزعم بعض المفسرين ، وأصحاب الأخبار ، أن أهل سفينة نوح ، كانوا تأذوا بالغار فعطس الأسد عطسة فرمى من منخرينه بزوج سنابير ، فلذلك السنور أشبه شئ بالأسد ، وسلخ الفيل زوج خنازير ، فذلك الخنزير أشبه شئ بالفيل . قال

(١) الجاحظ : الحيوان ج ١ ص ٣٤٣ تحقيق عبد السلام هارون .

(٢) جولد تستير : العقيدة والشريعة فى الإسلام الترجمة العربية : محمد يوسف موسى ص

فينبغي أن يكون ذلك المنور آدم السنائر ، وتلك السنورة حواءها . قال أبو عبيدة لكيسان : أو لم تعلم أن لكل جنس من الحيوان ، آدم وحواء ، وضحك فضحك القوم ^(١) . فالجاحظ لم يعلن صراحة رفضه لهذا الخبر ، ولكنه أكتفى بالتلميح دون التصريح . ونلاحظ هذا من قوله « زعم » ، فهذا تعبير يدل على الشك في صحة هذا الخبر . أضف إلى هذا تعليق كيسان وأبي عبيدة عليه « وضحك القوم » . ومن ذلك أيضاً ، موقفه من الأحاديث والأخبار ، التي رويت عن الشياطين ، والتي تثبت وجودهم . يقول : (قالوا وقد جاء في الأثر النهي عن الصلاة في أعطان الأبل ، لأنها خلقت من أعطان الشيطان وجاء أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس حتى طلوعها ، فإنها تطلع بين قرني الشيطان ، وجاء أن الشياطين تغل في رمضان . فكيف تنكر ذلك مع قوله تعالى : والشياطين كل بناء وغواص ، وآخرين مقرنين في الأصفاد ، ولشهرة ذلك في العرب في بقايا ما ثبتوا عليه من دين إبراهيم عليه السلام ^(٢) . ويرد هذا ، بأنه لا ينكر وجود الشياطين ، ولكنه ينكر رؤية الشياطين بعد سليمان أو سماع كلامهم . أما عن زعم بعض العرب رؤية ذلك ، وقول كثير منهم أشعاراً فيها ، وشيوع هذا الاعتقاد بين كثير منهم ، فهذا الزعم ليس له أساس من الصحة . ثم ينقل عن أستاذه النظام تعليلاً معقولاً لشيوع ذلك بين العرب ، فيقول : (وكان أبو إسحاق يقول في الذي تذكر العرب عن عزيف الجنان وتقول الغيلان ، أصل هذا الأمر وابتدأه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش ، عملت فيهم الرحشة ، ومن انفرد وطأ مقامه في البلاد والحلاء وانزاع عن الأنس ، استبدت ولا سيما من قلة الاشتغال والمذاكرين ، والفكر ربما كان من أسباب النسيان ^(٣) ، ثم يقول أيضاً (ومما زادهم في هذا الباب ، وأغراهم به ومذهب خيل فيه أنهم ليس يلقون بهذه

(١) الملاحظ : الحديث حديث ١٦ ص ١٦ تحقيق - محمد باقر

(٢) المرجع السابق حديث ٢ ص ١٢٣ .

الأشعار ، إلا أعراباً مثلهم وإلا عامياً ، لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يستوجب التكذيب والتصديق أو الشك ولم يسلك سبيل التوقف ، والتثبت في هذه الأخبار قط . وأما أن يلقون رواية شعر أو صاحب خبر ، فالرواية عندهم كلما كان الأعرابي أكذب في شعره كان أطرف عنده ، فصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر ^(١) . فالنظام يحكم عقله في نقد مثل هذه الأخبار ، ويلجأ إلى الواقع والتجربة في نقدها كذلك ، ثم يربط الأسباب بمسبباتها ، فيذكر العلة في انتشار مثل هذه الأخبار وذيوها بين الناس ومعلوها ، أى سببها فخرج ذلك إلى السامع المقابل لا الفاعل ، فهو من العوام الذين يصدقون كل ما يقال دون فحص ونقد أو حتى شك في صحتها ، وإلى مادة هذه الأخبار نفسها ، إذ أن أكثرها دنيوية لا شرعية ، يقال للأمتاع والتسلية وترجيح الفراغ ، فهي من قبيل أحاديث فضائل الأعمال ، ومن ثم لم يهتموا بنقدها أو فحصها .

ومهما يكن من أمر ، فالمعتزلة ، لم تحكم العقل في نقد الخبر ، إلا حيث لا دليل من الكتاب أو السنة المتواترة . أضف إلى هذا أنهم يتفقون مع أهل السنة أو النقل ، في تقسيم الخبر ، من حيث إفادته للمعرفة ، ولكنهم يختلفون عنهم ، وفيما بينهم في تعريف التواتر وعدده . يقول أبو الهذيل العلاف ٢٠٣ هـ وأصحابه ، (الحججة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر ، ولا تخلو الأرض من جماعة ، هم أولياء الله معصومون لا يكذبون ، ولا يرتكبون الكبائر فهم الحججة لا التواتر . إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحضون عدداً ، إذا لم يكونوا أولياء الله ، ولم يكن منهم واحد معصوم) ^(٢) .

من هذا يتضح لنا أن « العلاف » وأصحابه ، لا يقولون بإفادة التواتر للعلم أو اليقين ، وإنما يقولون في هذا يقول الأمام المعصوم ، وبذلك يؤمنون

(١) لفرج السائق ج ٦ ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(٢) الشهرستاني والمثل والنحل على هامش الفصل ج ١ ط الثاني بغداد ص ٦٧ .

بعضة الراوى ، وهذه العصمة هى الحجة لا التواتر ، ولا الاجماع أيضاً . ويحكى صاحب الملل قول النظام وأصحابه فى هذا الصدد ، فيقول (قوله فى الاجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس ، وإنما الحجة فى الامام المصوم)^(١) . ومن هنا نحس ، بأثر التشيع فى نقد المعتزلة للأخبار . واتصال التشيع بالاعتزال حقيقة معروفة ، لدى كثير من الباحثين ، لأن التشيع لا يناقض الاعتزال ، فهو ميل سياسى ، أما الاعتزال ففكر أو فلسفة ، أو بأدق تعبير وأصح مذهب فكرى وفلسفى . وعلى كل حال ، فلقد اعتنق كثير من الشيعة الاعتزال مذهباً فكرياً وفلسفياً ، وخاصة فى الأصول ، أما فى الفروع فكانوا على مذهب أى حنيفة . يقول صاحب الملل (أما فى الأصول فمرون رأى المعتزلة ، حلو القدوة بالقدوة ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت ، أما فى الفروع فهم على مذهب أى حنيفة ، إلا فى مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعى)^(٢) .

وصفة القول وإجماله : أن المعتزلة أصحاب المنهج العقل فى الإسلام ، أئمة منهجهم فى التفكير على تقديم للخبر ، فقسموا الأخبار كفرهم من الأصوليين من حيث إفادتها للمعرفة ، إلى أخبار متواترة وأخبار أحادية ، ووضعوا قواعد عامة لنقد السند أو المصدر ، تقوم على التحرى والتثبت ، والتحقق من صحة المصدر ، ولم ينقلوا السند وحسب بل المتن ومضمونه كذلك ، فقد كانوا وأصحاب علم الكلام ، السبب المباشر فى إحداث حركة رد الفعل فى بيئة المحدثين والفقهاء من أهل السنة ومدرسة النقل ، فقام هؤلاء بدافعون عن صحة المتن ومضمونه ، ومن ثم لجأوا إلى أسلحة خصومهم فى ذلك .

ومنهج المعتزلة فى نقد المتن ومضمونه ، لا يتفصل أبداً عن منهجهم فى نقد الخبر عامة ، ذلك الذى يتصل اتصالاً وثيقاً بمنهجهم فى كسب المعرفة . وهو يقوم بناء على ذلك ، على الشك فى صحة كثير من المتن ، ولقد كانت خطتهم

(١) المرجع السابق ص ٧٢ ج ١

(٢) المرجع السابق ص ٢١٨ ج ١

في نقد المتن تقوم على الشك ، لا في صحة المتن وحسب ، ولكن في منهج أصحاب مدرسة النقل وأخبارهم ، ولهذا شنوا عليهم هجوماً عنيفاً ، وكذا على منهجهم ، ومن خلال هذا الهجوم ، كانوا يقتنون قواعد نقد المتن النظرية ، هذه القواعد ، التي استعارها منهم بعد ذلك أصحاب مدرسة النقل كما أشرنا .

وبعد هذا كله ، يمكننا أن نقول ، إن هذه الروايات والمثل كافية للتدليل على أن العلماء المسلمين ، نقدوا المتن كما نقلوا السند ، وأن هذا النقد ، لم يقتصر على مدرسة النقل وجدها ، وإنما تعدى ذلك إلى مدرسة العقل ، وإن شئت فقل ، ساعدت مدرسة النقل ، والعقل في أحداث هذا النقد ، أضف إلى هذا أن خطة القوم في نقد المتن ومضمونه تشبه إلى حد كبير ، خطة الأوربيين في نقد المتن ومضمونه ، وليس هذا وحسب ، بل إن قواعد القوم في نقد الخبر ، تشبه إلى حد كبير قواعد هؤلاء في النقد العلمي . ولن يتضح لنا هذا الأمر ، إلا إذا ألمنا إلاماً عاماً بأصول منهج القوم ، وخطواته في نقد الخبر عامة ، وقارنا بينها وبين أصول ، وخطوات منهج النقد التاريخي عند الأوربيين وليكن هذا موضوع الفصل التالي .

الفصل السادس

أصول وخطوات المنهج الإسلامي في نقد الخبر مع المقارنة بينها وبين أصول منهج النقد التاريخي الأوروبي

أشرنا في الفصول السابقة إلى القواعد العامة ، التي وضعها العلماء المسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى ، في نقد الخبر ، وإلى ممارستهم التطبيقية لعملية النقد نفسها ، وخاصة فيما يتصل بنقد المضمون . وصححنا بذلك بعض الأخطاء ، التي وقع فيها كثير من الباحثين المحدثين ، حول هذه القضية ، إما لو هم أو تعصب ، أو هوى ، أو لنقص في الدقة والتحري . وأظننا على ضوء ذلك ، نستطيع أن نلم إلماً دقيقاً ومجملاً ، بأصول وخطوات منهج القوم في نقد الخبر ، مقارنة بين أصول وخطوات منهج النقد التاريخي عند الأوروبيين .

ويجب أن نضع نصب أعيننا ما أشرنا إليه آنفاً ، وهو أن منهج أسلافنا ، في نقد الخبر ، يقوم أساساً على أصليين ، السند والمتن ، أو الشكل والمضمون أضف إلى هذا أن منهجهم في نقد السند ، يقوم على أصول وخطوات ، وكذا يقوم منهجهم في نقد المتن أو المضمون . ومن ثم وجب علينا أن نلم أولاً بأصول وخطوات منهجهم في نقد السند ، ثم نلم بأصول وخطوات منهجهم في نقد المتن والمضمون .

أولاً - أصول وخطوات المنهج الإسلامي

في نقد السند مع المقارنة

إن أول أصل أو خطوة ، يقوم عليها منهج القوم في نقد السند :

١ - البحث عن مصدر الخبر : من أين جمع المرسل . هذا الخبر ؟ ومن الذي نقله إليه ؟ وكيف نقل إليه ؟ والبحث عن مصدره - سواء أول خطوات

النقد التاريخي عند الأوروبيين ولكن يجب أن نفرق بين المقصود من المصدر هنا ، والمقصود بالمصدر عند أصحاب النقد التاريخي الأوربي ، فالمصدر عند المسلمين لا يقصد به ما صدر عنه الخبر مباشرة وإنما ما رأى وسمع الخبر ، ثم نقله ، أو بالأحرى المصدر ، هو الناقل أو الراوى ، أما المصدر عند أصحاب النقد التاريخي الأوربي ، فالمقصود به المؤلف انذى كتب الوثيقة ، أو ما صدر عنه الخبر .

والبحث عن المصدر بالنسبة للوثائق ، أو الأخبار المعاصرة أمر في غاية السهولة ، أما بالنسبة للوثائق القديمة ، والأخبار التى لا يعرف شيء عن مصادرها الحقيقية ، فإن المهمة تبدو شاقة وعسيرة ، ويمدو الطريق إليها محفوفاً بالمخاطر والأهوال . ومن ثم تعب كثيراً أصحاب النقد التاريخي الأوربي ، في الوصول إلى المصدر الأصلي لأخبار وثائقهم القديمة ، ولجأوا إلى طرق كثيرة لمحاولة الوصول إلى ذلك ، يقوم أكثرها على تحليل مضمون الخبر أو الوثيقة ، لمعرفة لغتها - وأسلوبها . وعلى هذا كانت الأداة الرئيسية لمعرفة المصدر عندهم (هى التحليل الباطن للوثيقة ، موضوع البحث من أجل استخراج كل الدلائل ، التى تعرفنا بالمؤلف وعصره)^(١) .

ومع هذا كله ، فهذه الوسيلة لا تؤدي إلى معرفة المصدر الحقيقي ، ومن هنا يلجأون إلى الغرض أو التخمين ، للوصول إلى ذلك بيد أن أسلافنا لم يحتاجوا إلى بذل مثل هذه الجهود المضنية ، التى قد لا تؤدي إلى نتائج يقينية بالنسبة لمعرفة المصدر الأصلي . لأن المصدر عندهم كما ذكرنا ، ليس ما صدر عنه الخبر ، وإنما ما سمعه ونقله . أضف إلى هذا أن فكرة السيد عند المسلمين ، قد حلت نهائياً مشكلة معرفة المصدر ، فتسلسل الرواة في سلسلة سندية واحدة خير برهان على هذا ، لأن كل راو في السند يشهد على سماع غيره ونقله . ومهما يكن من أمر ، فالمهم في البحث عن المصدر عند المسلمين ليس إلا عزو كل خبر إلى ناقله لا قائله ، وبعد معرفة الناقل أو الراوى ، تبدأ الخطوة الثانية

(١) لانجلو وسينوبوس : النقد التاريخي ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ٦٧ ط الثانية .

من خطوات نقد السند عندهم وهى :

ب - التحقق من نسبة الخبر إلى ناقله : أو بمعنى أصح هل هذا الراوى الذى نقل الخبر نقله عن مصدره الأصل مباشرة أم عن مصدر نقل عن المصدر الأصل ؟ ؟ أو عن مصادر أخرى غير مباشرة ؟ ؟ وهل هو حقيقة التقى بمن روى عنه أولا ؟ وقد يستعان على ذلك بمعرفة تاريخ موت الراوى ومولد من روى عنه للتأكد من إمكان اتصال الراوى بمن روى عنه وسماحه منه ، وقد يعرف هذا لا عن طريق التاريخ وحسب ولكن بطرق أخرى ، منها معرفة بيئة الراوى ، وبيئة من روى عنه وعصرهما ، ودرجة اتصال بعضهما ببعض . فإذا ثبت مثلا أن الراوى كان معاصراً لمن روى عنه ، وكان على اتصال دائم به ، استطعنا أن نرجع بناء على ذلك ، لإمكان نقل الخبر عن هذا الراوى . وكل حال ، فهذه الطرق كلها تعين على التحقق من نسبة الخبر إلى ناقله ، ثم تأتى بعد ذلك خطوة ثالثة ، وهى التحقق من صحة المصدر ، أى الناقل ، ولا يتأتى هذا إلا بتقصده .

ج - نقد الراوى : بعد معرفة راوى الخبر أو ناقله ، وبعد التأكد من صحة نسبة الخبر إليه تأتى خطوة ثالثة ، وهى التحقق من صحة المصدر أى الناقل ، الذى نقل الخبر فهل هو مثلاً صالح للنقل ولأداء وظيفته ؟ أو أنه غير صالح لذلك ؟ ومهما يكن من أمر فليست هناك من وسيلة للتحقق من صحة المصدر سوى نقده وأساس النقد الشك فى عدالة الناقل وضيطة ، ونقد العدالة والضبط ، يعبر عنه الأوربيون كما أشرنا ، بنقد الأمانة والدقة ، وشروطهم فى نقد الأمانة والدقة ، تتفق على كل حال - وشروط وقواعد المسلمين فى نقد العدالة والضبط . غير أننا نلاحظ أن المسلمين كانوا أدق لفظاً وأوسع مفهوماً ، من أصحاب النقد التاريخى الأوربى . فمثلاً فهم المسلمون العدالة فهماً أوسع من فهم الأوربيين لها . فلقد فهم الأوربيون العدالة ، على أنها أمانة تتعلق بنفسية الباحث ووجدانه وحسب ، أما المسلمون فقد فهموا العدالة فهماً أوسع من ذلك ، فهى لا تمس وجدان الراوى وحسب ، ولكنها تمس أيضاً

العرف والعادات والتقاليد كما أشرنا . وبناء على هذا ، فالعدالة عند المسلمين وجدانية اجتماعية ، بينما هي عند الأوربيين وجدانية وحسب . ومهما يكن من أمر ، فإن منهج نقد الخبر عند المسلمين ، يقوم كما لاحظنا على نقد المصدر ، أو الأساس فيه هذا ، أي نقد الراوي ، الذي مداره على الجرح والتعديل . ونلاحظ أيضاً أن نقد المصدر عند الأوربيين له أهمية كبيرة في عملية النقد التاريخي لأنه يحمي المؤرخين من الوقوع في أغلاط هائلة ، والنتائج التي يصل إليها نتائج بالغة الأهمية . ونقول عادة عن مؤرخ أنه يعوزه النقد ، حينما لا يشعر أبد بالحاجة إلى التمييز بين الوثائق ، ولا يشك أبداً في النسبة التقليدية أي نسبة الكتب إلى المؤلفين ، ويأخذ بكل المعلومات القديمة ، والحديث السليمة والسقيمة من أين جاءت ، وكأنه يخشى أن يفقد منها شيئاً . وبرغم أهمية نقد المصدر وخطورته في عملية النقد التاريخي الأوربي ، فإنه غير كاف وحده في ذلك ، ولا يمكن الاعتماد عليه وحده ، لأنه نقد تحضري تنحصر فائدته في أنه « يعلمنا ألا نستعمل وثائق سقيمة ، لكنه لا يعلمنا كيف نفيد من الوثائق السليمة »^(١) . فأصحاب النقد التاريخي الأوربي يرون أن نقد المصدر غير كاف وحده في عملية النقد التاريخي ، ومن ثم اتجهوا إلى نقد المضمون ، وهذا ما تنبه إليه العلماء المسلمون قبلهم بزمان أثناء تقديمهم للخبر ، فلم يكتفوا كما أشرنا بنقد المصدر ، أي السند ، ولكنهم تعدوا ذلك إلى المتن والمضمون .

ومادما قد عرفنا أصول وخطوات منهجهم في نقد السند ، وقارنا بينها ما أمكننا ذلك وبين مثيلاتها في منهج النقد التاريخي الأوربي ، فلا بأس بعد ذلك من إبراز أصول وخطوات منهجهم في نقد المتن والمضمون ، مع المقارنة أيضاً بينها وبين مثيلاتها في منهج النقد التاريخي الأوربي ، ليتكامل لنا بناء منهجهم في نقد الخبر عامة .

(١) لآهلوا وسينوبوس : النقد التاريخي ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ٧٦ - ٧٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٦ نقلاً عن المحلة الفلسفية Revell Philosophique سنة ١٨٨٧ م ص ١٧٠ .

ثانياً - أصول وخطوات المنهج الإسلامى

فى نقد المتن مع المقارنة

لقد تعرضنا لأهم هذه الأصول والخطوات ، أثناء حديثنا عن خطة القوم ومنهجهم فى نقد المتن والمضمون ، ولكن لا بأس ومن إعادة ذكرها للمقارنة بينها وبين أصول وخطوات منهج النقد التاريخى الأورى ، وعلى وجه الخصوص فى نقد النص والمضمون .

قلنا إن منهج القوم فى نقد المتن ، يتضمن ثلاث مراحل ، أو خطوات . أولهما تصحيح المتن لغوياً ، ومعنى التصحيح كما ذكرنا ، الإصلاح أى إصلاح المتن ، وهذا لا يتأتى إلا باستبعاد ما فيه من أغلاط ، مردها إما إلى ضعف فى البصر أو السمع ، وهذه العملية النقدية يطلقون عليها « التصحيح والتحريف » . ولقد تنبه بعدهم بزم من إلى هذا أصحاب النقد التاريخى الأورى ، وأسماوا هذه الخطوة الأولى من خطوات نقد النص ، بنقد التصحيح ، وأرجعوا الأغلاط كذلك إلى مصدرين ، السمع والبصر . يقول بعضهم (والتحريفات التى تطرأ على الأصل فى نسخة منقولة ، وهى التى تمس إختلافات النقل سببها إما التزييف لئلا يغلط ، وكل النساخ تقريباً ارتكبوا أغلاطاً فى النقل ، مرجعها إلى الإدراك ، أو قد تحدث عرضاً فلاغلاط الرجعة إلى الإدراك . ، تقع حينما يكونون أنصاف متعلمين ، أو أنصاف أذكياء ، فيخيل إليهم أن ثمة أغلاطاً فى الأصل ، فيصححونها لأنهم لم يفهموها ، فلاغلاط العرضية تحدث حينما يسهون فى قراءة الأصل ، أو لا يعرفون أن يقرأوا ، أو حينما يسيئون السماع وهم يكتبون إملاء ، أو حينما يرتكبون عن غير قصد سقطات قلمية (١) . وهما يمكن من أمر ، فهذه الخطوة الأولى من خطوات نقد النص أو المتن فى المصطلح الإسلامى لا تؤدى إلى استعادة الأصل ، لأن النتيجة التى يصل إليها هذا النوع من النقد ، هو أن النص أو المتن أصبح خالياً من الأخطاء لا صحيحاً ولا مفهوماً ، ولهذا كان لا مفر من فهم المتن بعد تصحيحه ولا يتأتى هذا إلا بتفسيره ، ومن ثم كانت الخطوة الثانية من خطوات نقد النص أو المتن هى :

(١) لاخبر وسبويه : النقد التاريخى ص ٦ ترجمة عبد الرحمن بدوى ط السفة .

ب - التفسير : والتفسير كما ذكرنا نوعان : تفسير حرفي يقوم على شرح كل كلمة غريبة وردت في المتن شرحاً لغوياً ، ويسمى هذا في المصطلح الإسلامي بشرح الغريب ، أو معرفته بينما يطلق الأوربيون وأصحاب النقد التاريخي الحديث على هذا النوع من التفسير اسم التفسير الحرفي كما ذكرنا . ومهما يكن من أمر ، فإن النتيجة التي يصل إليها هذا النوع من التفسير ، هي فهم جزئيات المتن وألفاظه لا فهم المتن جملة ، وعلى هذا لزم فهم المتن جملة ، وقد توصل إلى هذا العلماء المسلمون عن طريق الاستنباط الذي يقوم على تحليل مضمون المتن أو الخبر لاستخراج ما به من أحكام وقواعد شرعية أو لغوية ، وهذه المرحلة من التفسير يسميها الأوربيون كما أشرنا : بتحديد المعنى الحقيقي ، وعلى كل حال ، فالتفسير يعين على فهم المتن ، لكنه عاجز أيضاً عن معرفة صحيحه من زائفه ، ومن ثم لزم القيام بخطوة ثالثة وهي :

ج - معرفة الصحيح من الزائف : وتعد هذه الخطوة الثالثة من خطوات نقد المتن ، في حقيقة الأمر ، الخطوة الأولى ، أما الخطوتان السابقتان فليستا سوى تمهيد لعملية النقد نفسها . وهذا لأن النقد العلمي في أدق معانيه يعني كما ذكرنا « تمييز الصحيح من الزائف » . وبناء على هذا ، وضع العلماء المسلمون ، قواعد كلية عامة ، لمعرفة صحيح المتن من زائفه منها ما يمس النقل ومنها ما يمس العقل ، والدوق والخبرة الحسية ، فكأنهم كانوا يعملون على النقل في النقد ، فإذا ما أعياهم ذلك لجأوا إلى العقل أو الذوق . أما الأوربيون فقد لجأوا إلى طرق أخرى لاستعادة النص الأصلي ، أو معرفته يقوم أكثرها على التخمين ، وحساب الاحتمالات ، ومن ثم كان نقد النص عندهم غير كاف وحده في الوصول إلى معرفة المؤلف الحقيقي للنص أو الخبر . ولهذا عولوا على طرق أخرى في النقد كتفقد المصدر . يقول كاتب مادة نقد النص في دائرة معارف « كاسلز » ما ترجمته :

(إن نقد النص ليس هو وحده النقد العالى ، لأنه ليس إلا ترجمة للعمل
الأدبى كله سواء أكان منقولاً بطريق مباشر ، أم عن طريق مؤلف نقله عن
المؤلف الأصلى) . ثم يذكر بعد هذا أن نقد النص عاجز عن الوصول إلى
النص الأصلى الذى كتبه المؤلف بيده ، أو قاله بلسانه ودون بعد ذلك . ومن
هنا يفرق بين كلمة : صحيح Authentic وكلمة أصيل أو حقيقى True لأن هذا
النقد ، لا يعرفنا إلا أن النص صحيح خال من الأخطاء وأن مضمونه معقول ،
ومن ثم يمكننا أن نستنتج أنه أقرب نص إلى النص الأصلى ، لكنه ليس هو .
ومادام الأمر كذلك ، فكيف يمكن استعادة النص الأصلى ؟ يرى الأوربيون أن
استعادة النص الأصلى ، لا تتأتى إلا بالتخمين . يقول « بول ماس » (١) ومهمة
نقد النصوص ، هى إخراج نص أقرب ما يكون إلى الأصل ، وفى كل حالة
على حدة ، إما أن يكون النص الأصلى قد نقل إلينا أو لم ينقل ، ولهذا فإن
مهمتنا الأولى ، هى أن نحدد ما ينهى أو ما يمكن أن ينظر إليه على أنه نقل
إلينا ، أى نقوم بالتصفح ... ومهمتنا الثانية ، أن نحصى هذا النقل ، وأن
نكشف ما إذا كان يمكن عد المنقول مطابقاً للأصل ، فإن تبين أنه لا يقدم لنا
الأصل ، فيجب علينا أن نحاول استعادة الأصل بالتخمين ، أو على الأقل أن
نعزل الموضع السقيم (٢) فنقد النص عند الأوربيين عاجز ، عن
الوصول إلى المؤلف الحقيقى للنص ، والنص الأصلى أيضاً . وربما يرجع هذا
إلى أن ميدان هذا النقد الكتب الكلاسيكية اللاتينية واليونانية ، وهذه الكتب
بيننا وبين مؤلفيها قرابة ألف سنة أو يزيد ، فعملية استعادة النص الأصلى لها
لمؤلفيها الحقيقين عملية صعبة وشاقة ، ولذا اضطر إلى الاستعانة بالتخمين .

أما بالنسبة لنقد المتن عند أسلافنا المسلمين ، فقد أشرنا إلى أنهم وصلوا بعد
تصحیح المتن وتفسيره إلى معرفة أصله ، أى صحيحه من زائفة لا عن طريق
التخمين كما صنع الأوربيون ، وكما يصنعون ، ولكن بوضع قواعد كلية لمعرفة

(١) بول ماس : نقد النص ترجمة عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « النقد التاريخى » ص ٣٥٥ دار
النهضة العربية ١٩٦٣ م .

الصحيح من الزائف . أضف إلى هذا أن نقد السند ، أو المصدر قد ساعدهم على حل هذه المشكلة والوصول إلى الناقل الحقيقي للخبر ، أو شاهد العيان . وهذا يفسر لنا ظهور نقد السند قبل المتن . لأن نقد السند هو الأساس الذي عن طريقه أو بواسطته ، يمكننا معرفة أصل المتن ، وحقيقته ومدى نسبته إلى قائله أو ناقله .

هذه هي أصول وخطوات المنهج الإسلامي في نقد الخبر ، نلاحظ أنها تتفق كثيراً وأصول وخطوات منهج النقد التاريخي عند الأوربيين ، بل تمتاز عنها أحياناً . ونلاحظ أن السمات العامة للمنهجين واحدة تقريباً .

ومهما يكن من أمر ، فإن أهم ما يمتاز به المنهج الإسلامي في نقد الخبر الدقة في وضع القواعد والمصطلحات والنظريات . أو إذا توخينا الدقة في التعبير ، قلنا إن هذا المنهج الإسلامي دقيق في مجال النظر أو في النظر وبناء على هذا يلوح لنا سؤال وهو : هل دقة هذا المنهج في مجال التطبيق تعادل دقته في مجال النظر ؟

هذا ما سنجيب عنه في الباب الثالث ، والأخير من هذا البحث .

الباب الثالث

المنهج

بين النظر والتطبيق

تقديم

تعرض ، في التتميم السابقة إلى المنهج الإسلامي في رواية الخبر ونقده بالدرس والتأريخ ، وحاولنا قدر الطاقة مقارنة قواعد هذا المنهج وأصوله بقواعد وأصول منهج النقد التاريخي عند الأوربيين . ووصلنا من هذه المقارنة إلى أن الأصول العامة ، والخطوط العريضة للمنهجين واحدة ، نشعرنا بأنهما قد قدما من ثوب واحد ، ولا جدال في أنه ثوب إسلامي أصيل^(١).

وقد لاحظنا أن أهم ما يمتاز به المنهج الإسلامي في رواية الخبر ونقده الدقة في وضع القواعد والنظريات والمصطلحات العلمية ، دقة يمكن أن تبذل دقة المعاصرين .

لم يكشف العلماء المسلمون : أصحاب هذا المنهج بوضع قواعد نظرية ومصطلحات علمية ، تخصص برواية الخبر ونقده ، وإنما مارسوا رواية الخبر ونقده ممارسة عملية تطبيقية ، ومن ثم جمعوا بين النظر والتطبيق . وما دام الأمر كذلك ، فهل ياترى كانت دقة منهجهم هذا عند التطبيق تعادل دقته في النظر ووضع القواعد ؟ يحسن بنا قبل أن نجيب عن هذا السؤال أن نعهد للإجابة عنه بسؤال آخر وهو : هل مارس العلماء المسلمون رواية الخبر ونقده ، وتوصلوا من خلال هذه الممارسة إلى وضع قواعد هذا المنهج وأصوله ؟ أو أنهم وضعوا قواعد هذا المنهج النظرية ، ثم طبقوها بعد ذلك ؟ . يغلب على أن العلماء المسلمين ، لم يضعوا هذه القواعد النظرية لرواية الخبر ونقده إلا من خلال الممارسة العملية والتطبيق الفعلي لعمليتي الرواية والنقد ، والأدلة على ذلك كثيرة منها :

Briffault: Making of Humanity p. 130

(١)

وانظر تجديد الفكر الديني في الإسلام للرجة العربية (عباس محمود) .

وايضاً على ساسي النشر : نتائج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العلم الإسلامي - المقدمة والحلقة وأخيراً انظر : الفصل الأخير من الباب الأول من هذا البحث من ص ٨٩ -

ص ٩٦

١ - إن هذه القواعد النظرية لم تظهر كاملة النضج والتكوين ، في عصر واحد وزمن كذلك ، وإنما استغرقت نشأتها وتطورها ، ثلاثة قرون ، تلك التي اصطليح الباحثون على تسميتها بعصور المتقدمين .

ب - إن العلماء المسلمين واضعى هذه القواعد ، كانوا يستعينون على هذا بالرجوع إلى النص أو السنة المتواترة ، أو فعل السلف من الصحابة والتابعين ، فكانهم بذلك كانوا يعتمدون على الدليل النقلى من الكتاب أو السنة ، فإذا لم يجدوا حاجتهم في هذين ، رجعوا إلى ما أثر عن السلف ، ولم يكن كل السلف كما ذكرنا ، يعتمدون كثيراً بوضع القواعد والمصطلحات ، ولكن كان حسيب الممارسة العملية التطبيقية لرواية الخبر وتقدمه . ومهما يكن من شيء ، فرجوع هؤلاء العلماء إلى فعل السلف ، ليس في الحقيقة سوى رجوع إلى غير السلف ، في التطبيق ، وقد يضيفون إلى هذا أيضاً خبرتهم الحسية ، التي اكتسبوها بفعل الممارسة والتطبيق .

ج - إنهم كانوا يضعون القاعدة بناء على حالة خاصة أحياناً ، ولكنهم عندما يطبقونها على جزئيات كثيرة وعديدة ، يحسون بخللها وقصورها ، فيضعون قاعدة أخرى مكملتها ، وقد لا تكون هذه واقية بمطالبتهم فيضعون أخرى وهكذا . مثال ذلك : قولهم « الجرح مقدم التعديل » ، هذه قاعدة في نقد الرجال ، وضعوها بناء على حالة خاصة ، ولكنهم لاحظوا عند التطبيق الشامل لها على حالات جزئية كثيرة أنه قد ظهر خلل منها ، فجرح أنا آخرين بأشياء لا تجرح ، ومن ثم وضعوا قاعدة أخرى تفسر السابقة ، وتجعلها أكثر تحديداً ، فقالوا (لا يقبل الجرح إلا مفسراً) ثم لاحظوا البواغث الغشبية التي تبيت على الجرح ، فقيدها بالقاعدة السابقة وجعلوها أيضاً بقاعدة أخرى ، مفسرة ومفصلة ومبينة لها كقولهم « قول العلماء بعضهم في بعض غير قادح في العدالة » ، وكذا « قول القرنين في القرنين ، والمعاصر في المعاصر » .

وهذا يدلنا على أن بعضهم ، كان يمارس عملية النقد في نطاقه الخاص

ضع موضوعه المتعلمية بناء على حالة خاصه عنده ، ولكن يحدث بهـ من ان
آخر ، فيحس بقصور قاعدة زميله ، فيضع قاعدة أخرى تفسر القاعدة
الـ اابقة وتشرحها ، وتجعلها أكثر تحديداً وبيانا ، أو قد يحس الواضع نفسه هذا
الاحساس ، فيحاول أن يتفادى ما في قاعدته من قصور أو خلل ، فيضع قاعدة
أخرى لأجل ذلك .

والخلاصة : من هذا كله يتضح لنا أن أصحاب منهج نقد الخبر ، لم يقوموا
بوضع القواعد النظرية والمصطلحات العلمية لهذا المنهج إلا من خلال الممارسة
والتطبيق العقلى ، لإعتادوا على ما أثر عن السلف ، أى خيرة السلف وخيرتهم
أيضاً ، وسواء أكانت خيرتهم ، أو خيرة سلفهم أو هما معاً فهى على كل حال
خيرة حسنة ، والخيرة الحسنة لا تتأنى إلا بالممارسة والتطبيق العقلى .

أظننا بعد هذا التمهيد السريع نستطيع الاجابة عن السؤال الأول الذى مهدنا
له ، وهو هل دقة هذا المنهج فى مجال التطبيق تعادل ، درجة دقته فى مجال
النظر ؟

ولكى تكون إجابتنا عن هذا السؤال وافية وصحيحة ، يجب أن تتضمن
الخبر بأنواعه الثلاثة : الدينى والتاريخى والأدبى ، حيث اتضح لنا باتصال كل
منها بالآخر اتصالاً وثيقاً . وبما أن هذا المنهج قد وضع أصلاً للخبر الدينى ،
ومن واقع الممارسة العملية لرواية هذا الخبر ونقده ، فمن الأنسب إذن أن
نبدأ مناقشة هذه القضية فى مجال « الخبر الدينى » أولاً ، وليكن هذا هو
موضوع الفصل الأول من هذا الباب .

الفصل الأول

في الخير الديني

انتبهنا أعزاً إلى أن منهج القوم في نقد الخير بدأ بالممارسة العملية والتطبيق ومن خلال هذه الممارسة العملية ، وأثناءها كانت توضع قواعد هذا المنهج النظرية ، ومصطلحاته العلمية . وأشرنا إلى أن هذه الممارسة ظهرت أولاً في الخير الديني ، وبناء على ذلك وضعت قواعد هذا المنهج ، وبدى أن هذه القواعد لم توضع ، إلا لرأب الصدع الذي كان يحدث عند التطبيق والمحاولة الاتفاق على قوانين عامة وأحكام كلية ، تكون بمثابة نماذج يحتذى على مثالها عند التطبيق . ومن هذه الناحية يمكن أن يقال ، إن درجة الدقة بالنسبة للخير الديني ، كانت أقل منها في مجال النظر . وهذا لأن هذه القواعد والأحكام ، لم تأت إلا للتقنين ومن صفات التقنين الدقة سواء في وضع القواعد أم المصطلحات . ولست ألقى هذا القول جزافاً أو على سبيل الفرض والتخمين ، وإنما أقول هذا ، ولدي من الأدلة والبراهين ، ما يعضدني فيما أذهب إليه ، ولن أخرج بعيداً عن نطاق هذا المنهج ولكن سأحصر نفسي داخل أسواره وحدوده ، وسأحاول قدر طاقتي استخراج أدلتي من داخل هذه الأسوار ، وتلك الحدود ، ومن أقوال أصحابه أنفسهم ، خلال ممارستهم له في نطاق ميدانهم الديني ، وأدلتني على ذلك كثرة منها :

١ - أن رولة الخير الديني وتقاده في القرنين الثاني والثالث على وجه الخصوص ، لم يتفقوا على تعريف محدد ثابت للخير الصحيح المقبول ، ومن ثم وجدنا لكل واحد منهم شرطاً خاصاً في ذلك ، فلاحمد بن حنبل شرط ، وسلم شرط وللبخاري شرط ، وهكذا .

فأحمد ابن حنبل كان يشترط لقبول الخير ، صحة ديانة رلويه وتقواه ، يفضي النظر عما إذا كانت به غفلة أو غلظة في ضبطه ، أو وهم في سماعه

وأدائه . قال أبو موسى المديني لم يخرج أحمد في مسنده إلا عن ثبت عنده صدقه ، ودياته دون طعن في أمانته^(١) . ويتعرض ابن قتيبة أثناء دفاعه عن حجية المسند ، لشرط أحمد بن حنبل هذا ، فيقول : كان الأمام أحمد في المسند لا يروى عن من يعرف أنه يكذب ، مثل محمد بن سعيد المصلوب ونحوه ، لكنه يروى عن من يضعف لسوء حفظه ، فإن هذا يكتب حديثه ويعتضد به ، ويعتبر به . ويعتبر ابن تيمية شرط أحمد أقوى من شرط أبي دلود في سنته ، وقد روى أبو دلود في سنته عن رجال أعرض عنهم في المسند^(٢) . ولا يهتما في كثير أو قليل ، مناقشة « ابن تيمية » فيما يذهب اليه . ولا يهتما أيضاً بالمفاضلة بين المسند وغيره ، من كتب الحديث ، وإنما الذي يهتما هنا ، هو أن لأحمد شرطاً في قبول الخبر ، يختلف عن شرط غيره من العلماء ، وما دمتا قد عرفنا شرط أحمد في قبول الخبر ، الصحيح ، فما شرط البخاري في ذلك ؟ .

يشترط البخاري لقبول الخبر أن يرويه عدل ضابط ، عن عدل ضابط ، حتى يصل بذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ويكون متصل الإِسناد غير مقطوع . يقول ابن حجر : (شرط البخاري أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته ، إلى الصحابي المشهور ، من غير اختلاف بين الثقات الآباء ، ويكون إسناده متصلاً غير مقطوع ، وإن كان للصحابي راويان فصاعداً فحسن ، وأن لم يكن إلا راو واحد ، وصح الطريق كفى)^(٣) . وهذا الشرط بعينه ، هو شرط مسلم ، لكن الاختلاف بينهما يرجع إلى الاتصال « فالبخاري » يشترط للاتصال ، رؤية الراوي لمن روى عنه ولو مرة واحدة على الأقل ، بينما يكفي مسلم في هنا بمطلق المعاصرة ، وترتب على هذا اختلافهم في قبول الخبر المعنعن .

فالبخاري يشترط لقبول الخبر المعنعن إمكان الاتصال فيه ، وضمانا لهذا ،

(١) أحمد ابن حنبل : المسند ط شاكر ص ٢٧ المقدمة المجلد الأول عن خصائص المسند للمديني .

(٢) المرجع السابق ٣٤ - ٣٥ ج ١ ط السابقة .

(٣) ابن حجر : إسناده السليمة مقدمة فتح الباري ص ٥ ط المنوعة .

يشترط وجرد قرينة ، يفهم منها أن الراوى التقى ، بمن روى عنه وسمع منه .
 أما مسلم فيختلف معه في هذا ، ويعتبر شرط البخارى غير لازم . ولقد أثار
 مسلم هذه القضية في مقدمة صحيحه ، ودافع عن وجهة نظره دفاعاً مريباً .
 يقول عارضاً رأى البخارى ، ووجهة نظره (وزعم القائل ، الذى افتحنا
 الكلام عن الحكاية على قوله ، والأخبار عن سوء رويته ، أن كل إسناده لحديث
 فيه فلان عن فلان وقد أحاط العلم بأنهما قد كانا في عصر واحد ، وجائز أن
 يكون الحديث الذى روى الراوى عن روى عنه قد سمعه منه ، وشافه به ،
 غير أنه لا نعلم منه سماعاً ولا نجد في شيء من الروايات أنهما التقيا قط ، أو
 تشافها بحديث ، أن الحجة لا تقوم عنده بكل خير جاء هذا المجيء ، حتى
 يكون عنده العلم بأنهما قد اجتماعا من دهرهما مرة فصاعداً ، أو تشافها
 بالحديث بينهما ، أو يرد خير فيه بيان اجتماعهما ، وتلاقيهما مرة من
 دهرهما^(١)

هذا بالنسبة لوجهة نظر البخارى ورأيه ، أما بالنسبة لوجهة نظر مسلم
 ورأيه الذى يعتقد صواباً فيقول : إن القول الشائع المتفق عليه ، بين أهل العلم
 بالأخبار والروايات قديماً وحديثاً ، أن كل رجل ثقة روى عن مثله حديثاً ،
 وجائز ممكن له لقاءه لكونهما جميعاً في عصر واحد ، وإن لم يأت فيه خير قط
 أنهما اجتماعاً ولا تشافها بكلام ، فالرواية ثابتة والحجة بها لازمة إلا أن يكون
 هناك دلالة بينة على أن الراوى لم يلتق من روى عنه ، ولم يسمع منه شيئاً ، فأما
 والأمر مبهم على الأماكن الذى فسرنا ، فالرواية على السماع أبداً حتى تكون
 الدلالة التى بينا ..^(٢) . ثم يواصل نقاشاته للبخارى ، ويسأله لماذا تشرط
 هذا الشرط وتتمسك به ؟ .

اتشرط هذا خشية ما قد يترتب عليه من إرسال ؟ يقول : (فإذا كانت
 الحجة في تضعيفك الخير وتركك الاحتجاج به ، إمكان الاسال فيه ، لزمك

(١) مقدمة صحيح مسلم من ٢٢ - ٢٣ ط (كتاب الترميز) .

(٢) المرجع السابق .

ألا تثبت إسناداً معنعنا حتى ترى السماع فيه ، من أوله إلى آخره ، وذلك أن الحديث الوارد علينا بإسناد هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ، فيقين نعلم أن هشاماً قد سمع من أبيه ، وأن أباه قد سمع عن عائشة ، كما نعلم أن عائشة قد سمعت عن النبي صلى الله عليه وسلم (١) .

ثم يذكر أن القضية إن كان مردها الأرسال ، فلا خوف من ذلك ، مادام الراوى ثقة ، لأن كثيراً من الرواة الثقات ، كانوا يميلون إلى الأرسال على سبيل الاختصار ، وهذه كانت عادة القوم قديماً (أنهم كانت لهم تارات يرسلون فيها الحديث لإرسالاً ، ولا يذكرون من سمعوه منه ، وتارات ينشطون فيها فيستدلون الخبر على هيئة ما سمعوه) (٢) . ثم يضيف إلى ذلك أن لم يسمع شرط البخارى هذا ، من أحد من السلف ، وعلى وجه الخصوص من التابعين ، ولا حتى من أتباعهم ، أعلام النقد الدينى ورواده . ومادام الأمر كذلك ، فمحال أن يروى الثقة عن من لم يسمع منه ، أو لم يعاصره . ثم إن معاصرة الراوى في رأيه لمن روى عنه ، كافية لأمكان اللقاء والاتصال ويضرب لنا مثلاً على هذا برواية هشام عن أبيه عن عائشة . وإذا صح تطبيق هذا المثال على حالة جزئية ، فليس من المعقول أن نأخذه على أنه قضية كلية عامة ، يصح انطباقها على جميع الحالات الجزئية ، فهشام لقي أباه حقا لا للمعاصرة ، ولكن لصلة القرى بينهما ، باختصار لأنه أبوه . وكذلك بالنسبة لعروة بن الزبير ، ونحوه عائشة ، وهى وزوجها النبي صلى الله عليه وسلم .

وجملة القول : أن رأى مسلم قائم الافتراض ، وهو معقول ومنطقي شكلا لا مضمونا ، وعيه في مقدماته التى أقامها على القروض ، إذ نلاحظ أنه يستعمل كثيرا ألفاظا توحي بذلك كقوله « جائز » « ويمكن » ، والفرض قد لا يؤدي إلى نتيجة صحيحة ، لأنه قائم على الظن والتخمين .

ب - أضف إلى هذا أنه يستند إلى فعل السلف ، فما فعله السلف هو الحق الواجب علينا اتباعه ، وما لم يفعله السلف ، هو الباطل الذى ليس علينا

(١) المرجع السابق ص ٢٦ .

اتباعه . والأخذ به بفعل السلف في المقررات الدينية على وجه الخصوص ، سنة طيبة لها ما يبررها ، ولكن الوقوف عند هذا الفعل ، وعدم قبول فعل آخر ، لم يفعله السلف هو الجمود بعينه ، فلا ييب السلف ، أو فاقته بعض الأشياء ، تداركها الخلف من بعده ، فالفكر الاسلامي فكر ناضج متطور ، وهذا لا يعنى المساس بجوهره أو أصله ، فجوهره ثابت أصيل ، مهما تعاقبت الأعصر وتغايرت الأزمان ، أما عوارضه فهي القابلة للتغير والتطور .

ج - ورأى البخارى له وجاعته لأن فيه احتياط ودقة ، وتشدد في السماع والأداء ، أضف إلى هذا أنه لا يخالف السلف ، ولا يتدع شيئاً من عنده ، وإنما على العكس من ذلك ، يدعم رأى السلف ويزيده تأكيداً وثباتاً .

قد أشرنا إلى أنهم قرنوا الخير بالشهادة ، وترتب على هذا اشتراطهم لثبوت الخير الرؤية والسماع ، فكيف تتحقق الرؤية والسماع دون لقاء واتصال بين الراوى والمروى عنه . ومهما يكن من أمر ، فهذه الاختلافات الكثيرة والدقيقة ، بين العلماء المسلمين في قبول الخير وصحته ، دليل على أن منهمجهم في مجال النظر ووضع القواعد ، كان أدق منه في مجال التطبيق وليس لهذا الدليل وحسب بل لأدلة أخرى منها :

ب - اختلاف مقاييسهم في الجرح والتعديل :

قلنا إن منهج القوم في الجرح والتعديل ، أو نقد الرجال يقوم على تقديم الجرح على التعديل ، لأن أساس النقد عندهم الشك والاعتنام ، ولكنهم اختلفوا كما رأينا في معنى الجرح ، وفيما يجرح وما لا يجرح . فاعتبر بعضهم الأهواء مثلاً من عوامل الجرح ، ولم يعتبرها بعض آخر كذلك ، ثم إنهم اختلفوا أيضاً في معنى الموى أو الكيل ، واختلفوا أيضاً في معنى الفسق ، فمنهم من اعتبر الفسق المروق والخروج على الدين ، ومنهم من اعتبر الفسق مجرد ارتكاب الفواحش واختلفوا في معنى الجون والخلاعة ، حتى أن بعضهم فهم الجون على أنه مجرد اللهو والمبت البىء ، كما ذكرنا .

وعلى كل حال ، فاختلاف معنى الجرح في افخاينهم ، ترتب عليه اختلاف مقاييسهم في الجرح والتعديل وتقدير الرجال ، والحكم عليهم ، ولهذا قد يختلف اثنان في جرح رجل وتعديله ، وفي الحكم عليه . وليس هنا فحسب بل بلغ الأمر ببعضهم ، أن جرحه مثل من عدله ، والأمثلة على ذلك كثيرة منها أن « جابراً الجعفي » ١٦٧ هـ ، الذي قيل عنه إنه أول من تكلم فيهم عصر أتباع التابعين ، اختلفوا في جرحه وتعديله ، فجرحه بعضهم وعدله بعضهم . (قال سفيان بن عيينة : كان جابر الجعفي ورعاً في الحديث ، ما رأيت أروع منه ، في الحديث . وقال شعبة : صدوق ، قال يحيى بن أبي بكر ما شككتم في شيء فلا تشكروا أن جابراً الجعفي ثقة ، وقال الشافعي) قال سفيان الثوري لشبهه لمن تكلمت في جابر الجعفي لأتكلمن فيه (١) .

فهؤلاء كما نرى يعدلون جابراً ويوثقونه . وعلى العكس من ذلك نرى آخرين يصفونه ويبحر حونه ، قال : (أبو حنيفة النعمان ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء ، وأكذب من جابر الجعفي ، ما أتته بشيء إلا جاءني فيه بخديث ، وزعم أنه عنده كذا وكذا ألف حديث . وقال النسائي متروك . وقال يحيى : لا يكتب حديثه ولا كراهة . وقال عبد الرحمن بن مهدي : ألا تعجبون من سفيان بن عيينة ، قد تربت جابر الجعفي لقوله : لما حكى عنه ألف حديث ، ثم هو يحدث عنه . وقال جرير بن عبد الحميد : لا استحل أن أحدث عن جابر الجعفي كان يؤمن بالرجعة (٢) .

ومن هذه الأمثلة أيضاً اختلافهم في عدالة محمد بن اسحاق كاتب السيرة فلقد عدله بعضهم ، وجرحه بعضهم ، بل اختلف الشخص الواحد في جرحه وتعديله ، فجرحه مرة وعدله أخرى ، وهاك كلام بعض المبدلين : « قال أبو زرعة عبد الرحمن بن عمرو النضري : محمد بن اسحاق ، أجمع الكبراء من أهل العلم على الأخذ منه ، منهم سفيان ، وشعبة بن عيينة ، حماد بن زيد

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال القسم الأول ج ١ ص ٣٧٩ تحقيق عا ٤ مطبوع .

(٢) المرجع السابق ٣٨٠ ج ١ .

وجماد بن سلمة . وقال ابن عينة : ما رأيت أحداً يتهم ابن اسحاق . وقال يحيى بن معين : ابن اسحاق ثبت في الحديث^(١) . وقال : عاصم بن قتادة (لا يزال في الناس علم ما عاش ابن اسحاق) . وعلى العكس من ذلك ، جرحه بعضهم ، وعلى رأسهم مالك بن أنس ، وهشام بن عروة . يقول صاحب تاريخ بغداد (وكان مالك بن أنس يسوء القول في ابن اسحاق)^(٢) . وقال محمد بن عباس الدوري : « محمد بن اسحاق ثقة ولكن ليس بحجة »^(٣) . حتى يحيى بن معين الذي وثقه قبل ذلك ، نجده هنا يجرحه ، ويعلن ذلك أكثر من مرة ، فيقول مرة « محمد بن اسحاق ضعيف ، ومرة ثانية ليس بذلك ، ويسأل ثالثة ، فيجيب عندي سقيم ليس بالقوى »^(٤) . ويقال إن سبب هجوم بعض العلماء على ابن اسحاق ، كمالك وهشام بن عروة ، يرجع إلى أن ابن اسحاق كان يسوء القول في مالك . ويتهمه في علمه ، ولقد كان يشاركه في هذا بعض علماء عصره ، ولكنه كان أشدهم فيه كلاماً (قال عبد الله بن نافع كان ابن أبي ذئب ، وعبد العزيز للأجشون ، وابن أبي حازم ، ومحمد بن اسحاق يتكلمون في مالك بن أنس ، وكان أشدهم فيه كلاماً محمد بن اسحاق ، كان يقول اتوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه أنا بيطار كتبه)^(٥) هذا بالنسبة لهجوم مالك ونجده له . أما بالنسبة لهجوم هشام بن عروة عليه ونجده إياه ، فيرجع السبب في ذلك إلى أن ابن اسحاق زعم ، أنه دخل على امرأة هشام وحده . ولا يهنا هنا تبرير هجوم ، أو جرح بعضهم لابن اسحاق ، ولا يهنا أيضاً في كثير أو قليل تعديل ابن اسحاق أو تجريحه ، ولكن الذي يهنا هنا ، هو أن اختلاف النقاد في الحكم عليه بين مخرج ومعدل ؛ دليل واضح على أن دقتهم في مجال التطبيق والممارسة ، كانت أقل منها في مجال النظر ووضع القواعد . وعلى كل حال فالذي حدث مع ابن اسحاق ، حدث

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢٢ وما بعدها ط الخانجي .

(٢) المرجع السابق ج ١٢ ص ٢٤٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٢ وما بعدها ج ١٢ .

(٤) المرجع السابق ج ١٢ ص ٣٢٢ .

(٥) المرجع السابق والمصحفة .

من علماء الرواية والتقد الديني . قالوا في سنة ٢٠٠ هـ ، اختلفوا
 ١ : به بين معدل ومجرح ، فبينما نسمع قول بعضهم فيه كأبراهيم الخري :
 ٢ : في أمر الناس على الإسلام . وقول الحافظ الدوري : الواقدي أمير
 اوسين في الحديث ، ومحمد بن سلام : الواقدي عالم دهره^(١) . ونلاحظ أنهم
 يـ . وانه ويوثقونه ، نسمع على العكس من ذلك ، أن بعضهم قد جرحه يقول
 ياقوت (وهو مع ذلك ، ضحفه طائفة من المحدثين ، كابن معين وأبي حاتم ،
 والنسائي ، وابن عدي ، وابن راهوية ، أما في أخيار الناس والسمر والنفقة ،
 فهو ثقة باجماع ..)^(٢) .

ويضيق المجال هنا ، إذا حاولنا الاستقصاء والاكتثار ، من الأمثلة
 والشواهد ، ولكن حسبنا هذا القليل الذي أوردناه ، دليلاً واضحاً على
 اختلاف مقاييس القوم في الجرح والتعديل ، وأثر ذلك في الحكم على الرجال
 عند الممارسة التطبيقية . وهذه الظاهرة كما قلنا تدلنا على أن دقة منهج القوم في
 مجال التطبيق ، أقل منها بكثير في مجال النظر .

ومن الأدلة على هذا أيضاً :

ج - تفرقتهم بين صحة الخبر من ناحية العلم لا العمل والعكس :

من الأسباب التي تدعونا أيضاً إلى القول ، بأن دقة هذا المنهج في مجال
 النظر ، كانت أعلى منها بكثير في مجال التطبيق ، تفرقة أصحابه علماء النقد
 الديني بين إفادة الخبر للعلم ، وصحة العمل به ، فقد لا يفيد الخبر العلم ،
 لكن يصح العمل به ، وقد يفيد العلم والعمل^(٣) . ومن هنا قالوا : إن المتواتر
 يفيد العلم والعمل . « والعلم » في رأيهم ، هو اليقين ، الذي لا يتطرق إلى
 صحته شك أو اتهام . ومن ثم قال أكثرهم ، إن خبر الواحد يفيد العلم

(١) المرجع السابق ص ٢٢٢ ج ٣ .

(٢) ياقوت : معجم الأديب ج ١٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ط السابقة .

(٣) ابن حجر : شرح النخبة ص ٥ - ٦ ط النخبة .

لا العلم . وترتب على هذا ، اختلافهم في قبوله دليلاً شرعياً ، ويعبر لنا ابن حزم الظاهري ، عن اختلاف القوم في معنى إفادة الخبر للعلم وصحة العمل به تعبيراً دقيقاً ، فيقول (قال أبو سليمان والحسين بن علي الكرايسي والخارث بن أسد الخاسبي وغيرهم ، إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يوجب العلم والعمل معا . وقال الخنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين ، وجميع المعتزلة والخوارج : إن خبر الواحد لا يوجب العلم . ومعنى هذا عند جميعهم ، أنه قد يمكن أن يكون كذاباً أو موهوماً فيه ، واتفقوا كلهم على هذا ، وسوى بعضهم بين السند والمرسل . وقال بعضهم المرسل لا يوجب علماً ولا عملاً ، وقد يمكن أن يكون حقاً . وجعلت المعتزلة والخوارج هذا حجة لهم في ترك العمل به . وقال سائر من ذكرنا إنه يوجب العمل ، واحتج من ذكرنا بأن هذه صفة كل خير واحد في جواز الكذب وتعمده ، وإمكان السهو فيه وإن لم يعتمد الكذب)^(١) .

من هذا يتضح لنا ، مدى اختلاف القوم في إفادة خبر الواحد للعلم وصحة العمل به ، ف يرى أكثرهم أنه يفيد العمل لا العلم ، ويرى بعضهم أنه يفيد العمل والعلم ، ويرى آخر أنه ، لا يفيد علماً ولا عملاً . وترتب على هذا عند التطبيق ، أن رفض بعضهم أخباراً أصحاب الأسانيد ورجلها في درجة عالية من العدالة والضبط ، لا لشبهه سوى أنها لا توجب عملاً أو أنهم لم يتفقوا على العمل بها ، وعملوا على خلافها ، متخذين من الإجماع أحياناً سنداً ودليلاً ، بعضهم فيما يذهبون إليه . ويلاحظ هذا بكرة . على مالك وأصحابه ، فقد كان يروى في الموطأ ، أحاديث صحيحة الأسانيد ، ثم يرفض العمل بها ، معلقاً عليها بقوله « والعمل » عندنا على خلافه ، فإجماع أهل المدينة عنده وعند أصحابه ، أقوى من خبر الأحاد الصحيح . يقول ابن حزم (ذهب أصحاب مالك إلى أنه لا يجوز العمل بالخبر ، حتى يصحبه العمل ..)^(٢) .

(١) ابن حزم الظاهري : الأحكام في أصول الأحكام ص ١١٩ ج ١ ط الخانجي .

(٢) المرجع السابق .

ويقصدون بذلك إجماع أهل المدينة - ويذكر ابن حزم أن هناك أحاديث كثيرة وصحيحة الأسانيد جاءت في موطأ مالك ونوع هذا لم يعملوا بها ، وذكروا أنها تفيد العلم ، لكن ليس عليها العمل . روروا أنه صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه في الصلاة إذا ركع وإذا رفع ، فقالوا ليس عليه العمل . وروروا أنه : صلى الله عليه وسلم صلى بالطور في المغرب والمرسلات ، وكان ذلك في آخر عمره - صلى الله عليه وسلم - فقالوا ليس عليه العمل^(١) . فملك مالك وأصحابه ، وتفرقة بعض العلماء بين إفادة الخبر وصحة العمل به ، توضح لنا ما سبق أنه ذكرناه ، وهو أن دقة هذا المنهج في وضع القواعد والنظريات ، كانت أعلى منها بكثير عند التطبيق ، لهذا السبب ، وللأسباب السابقة ولأسباب أخرى منها :

د - إجازة بعضهم رواية الخبر الضعيف في فضائل الأعمال :

لعل من أقوى الأدلة وأنصعها بياناً على صحة هذه القضية ، التي نذهب إليها ، وهي أن دقة منهج القوم في مجال النظر ، كانت أعلى منها بكثير في مجال التطبيق ، أن واضعي هذا المنهج وأصحابه ، بينما نرى أكثرهم يتشددون في النقد والرواية ، ويضعون قواعد صارمة لنقد الراوى والمروى ، نراهم بعد ذلك يقصرون هذا على أحاديث الأحكام ، أى الأخبار الدينية الشرعية ، التي تضمن حلاً أو حرمة أما التي لا تفيد حلاً أو حرمة ، فلا بأس من التساهل في نقدها . يقول صاحب الكفاية (قد ورد عن غير واحد من السلف ، أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم ، إلا ممن كان برهما من التهمة بعيداً عن الغفلة ، وأما أحاديث الترغيب والترهيب والمواعظ ، ونحو ذلك ، فإنه يجوز كتبها عن سائر المشايخ ..)^(٢) .

ويبدو أن صاحب الكفاية على صواب فيما يذهب إليه ، فقلوب علماء النقد

(١) المرجع السابق ج ١ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) المحطوب الهندى : فكمائة من ١٣٣ ط الثانية .

الدينى فى القرنين الثانى والثالث صريحة فى بيان ذلك . فمما يعزى إلى سفيان الثورى القرن الثانى قوله لا تأخذوا العلم فى الحلال إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم ، الذين يعرفون الزيادة والنقصان ، فلا بأس بما سوى ذلك من المشايخ^(١) . ومما يعزى إلى سفيان بن عيينة - القرن الثانى - قوله أيضاً (لا تسمعوا من بقية ما كان فى سنة . واسمعوا عنه ما كان فى ثواب أو غيره ..)^(٢) . وهذا أحمد بن حنبل على جلالته قدروه - وشدة فطنته وسعة علمه ، يعلن هذا صراحة ، فيقول : (إذا روينا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فى الحلال والحرام والسنن والأحكام ، تشددنا فى الأسانيد ، وإذا روينا عن النبى - صلى الله عليه وسلم - فى فضائل الأعمال وما لا يصنع حكماً ولا يدفعه ، تساهلنا فى الأسانيد ..)^(٣) .

فهذا يدلنا أيضاً على تساهل القوم فى النقد عند التطبيق ، إذ وجهوا جهودهم إلى نقد الأخبار الدينية الشرعية ، التى تتضمن حلاً أو حرمة ، دون أن يهتموا كثيراً بأخبار فضائل الأعمال . أو التى تقال للامتناع والتسلية وتزجية الفراغ ، وهذا التساهل خلق لنا مشكلة كبرى وخطيرة ، ألا وهى وضع الخبر ، فلقد فتح الطريق على مصراعيه لعبث بعض الرواة وتزيدهم ووضعهم كثيراً من الأخبار التى لا تتضمن حلاً أو حرمة ، أو التى لا تمس العقيدة أو الشريعة من قريب أو بعيد .

وصفورة القول وإجماله :

إن هذه الروايات والمثل الكثيرة ، التى سنأها آنفاً تدل على أن منهج القوم فى نقد الخبر الدينى ، كان أكثر دقة فى مجال النظر عنه فى مجال التطبيق .

وكان من الممكن أن يضيق صدرنا بمثل هذا الحكم ، لو لم نعلم ، ونثبت بما

(١) المرجع السابق ص ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٥ .

يبرع مجالا للشك ، أن أصحاب هذا المنهج ، كانوا يتجهون إلى النظر بعد تطبيق ، وأنهم لم يضعوا قواعد منهجهم هذا إلا من خلال الممارسة العملية . والتطبيق الفعلي لعمليتي الرواية والتقد ، ولم يتجهوا إلى النظر والتقنين ، إلا لرأب الصدع ، الذي كان يحدث عند التطبيق .

ومهما يكن من شيء ، فهذا الحكم ينطبق على الخبر الديني وحده كما رأينا ، ولكننا ما دمنا قد عرفنا أن قواعد هذا المنهج وأصوله ، لم تطبق على الخبر الديني وحده ، وإنما تعدت ذلك إلى الخبرين التاريخي والأدبي ، فهل ياترى يصبح انطباق هذا الحكم على هذين الخبرين أو لا ؟ .

والاجابة عن هذا السؤال ، تقتضينا أن نعرف أولا ، إلى أى مدى طبق هذا المنهج على الخبرين التاريخي والأدبي ، وعلى وجه الخصوص خلال هذه الحقبة التي حصرنا بحثنا داخلها . وعلى ضوء ذلك أظننا نستطيع الاجابة عن السؤال السابق ، فلنبدا اذن من هذا الطريق وبالخبر التاريخي أولا .

الفصل الثالث

في الخير التاريخي

من الأفضل قبل أن نغضى في طريقنا نحو مناقشة هذه القضية وهي إلى أي مدى طبقت قواعد هذا المنهج على الخير التاريخي ، أن نتوقف قليلا ثم نحاول الاجابة عن هذا السؤال : كيف نشأ علم التاريخ عند المسلمين ؟

لقد بحث كثير من العلماء قديما وحديثا هذا الموضوع ، نشأة علم التاريخ عند المسلمين^(١) ، ولعل من أطرف هذه الأبحاث وخاصة الحديثة وأدقها وأشملها ، بحث روزنتال عن « علم التاريخ عند المسلمين » ، وحسبه أنه أغنانا عن تناول هذا الموضوع بالدرس والتأريخ . وعلى كل حال ، فإن أول شيء اختلف فيه العلماء القدماء والمحدثون ، أصل كلمة « تاريخ » ، وهل هي عربية أو غير عربية ؟ (قال الجوهرى : التاريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله يقال أرخت وورخت ، وقيل اشتقاقه من الأرخ ، يعنى بفتح الهزة وكسرها وهو الأثنى من بقر الوحش ، لأنه شيء يحدث كما يحدث الولد . وقد فرق الأصمعي بين اللغتين ، فقال : بنو تميم يقولون ورخت الكتاب تورخا ، وقيس تقول أرخته تارخا ، وهذا يؤكد كونه عربيا ، وقيل إنه ليس بعربي مخض بل ، هو معرب مأخوذ من ماه روز بالفارسية ماه القمر وروز اليوم^(٢)). ويذكر بلسنر Plessner أن هذه اللفظة « تاريخ » سامية الأصل^(٣) وأن أصل كلمة تاريخ ، هو الأصل السامي لكلمة (روح انتى يلوح شبحها ، في يارخ ،

(١) من القدماء الذين بحثوا هذا الموضوع : السخاوي في الأعلام بالتاريخ من دم التاريخ والسيد بنى : اشعار في تاريخ التاريخ ومن الحديث « وسفند » « ومار حبيب » « وجب » « وروزنتال » انظر روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين مقدمة الترجمة .

(٢) السخاوي الأعلام بالتاريخ من دم التاريخ ص ٦٠ - مقدس دمشق ١٢٨٩ هـ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية مادة تاريخ « مصدر » .

العربية ، التى معناها القمر ، و « يروح » التى معناها أشهر ، وعلى هذا القياس يكون معنى كلمة « تاريخ » ، هو التوقيت أى تحديد الشهر ، ثم اتسع نطاق هذه اللفظة فشمل من جهة معنى تقييد عهد ما حدث ، أو بمعنى « التاريخ » ، أى رواية هذا الحادث ، أو من جهة أخرى بمعنى تحديد الوقت أو العصر ، أو التاريخ المدون بحسب السنين^(١) . ويجب أن نضع فى الاعتبار ، أن البحث « الفنولوجى » فى أصل هذه اللفظة ، وغيرها من الألفاظ الأخرى ، يتمتع غاية الأمتاع ، ومفنع فى التحليل والاستقراء ، ولكن نتائجه غير مقطوع بصحتها ، ولا يمكن الركون إليها كثيرا ، لأن معظمها قائم على الفروض المؤسسة على مجرد التشابه اللفظى ، أو المعنوى فى البنية والاشتقاق .

وبناء على هذا فليس من السهولة ، أن نسلم بصحة رأى الذى يذهب إلى أن هذه الكلمة ، « تاريخ » سامية الأصل ، أو الذى يقول بفارسيته ، لأن هذا التشابه اللغوى فى البنية والاشتقاق ، بين كثير من الألفاظ فى لغات مختلفة^(٢) ، يحددنا كثيرا ، ويجرنا إلى أحكام ، ونتائج لغوية خاسرة . ومهما يكن من أمر ، فكل ما نستطيع أن نقوله هنا ، هو أن هذه الكلمة تعنى فى العربية كذا أصلا . أما أنها سامية أو فارسية ، فمن الصعوبة بمكان القطع فى هذه الناحية برأى . وعلى كل حال ، فإن علم التاريخ عند المسلمين سار منذ نشأته كما يرى بعض الباحثين فى اتجاهين :

١ - اتجاه قبلى : يتمثل فى أيام العرب وأخبارها .

ب - واتجاه إسلامى : يتمثل فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومغازيه^(٣) .

وهذا لأن كثيرا من رواة السيرة ، كانوا محدثين كعمرو بن الزبير ، وأبان بن

(١) المرجع السابق .

١ - انظر جب ملحق دائرة المعارف الإسلامية - تاريخ الترجمة العربية .

ب - روزنتال - علم التاريخ عند المسلمين الترجمة العربية المقدمة .

ج - عبد العزيز الدويلى : نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١٣ ، المقدمة .

عنه ١٠٥ هـ ، وشرح حبل بن سعد ١٢٢ هـ ثم وهب بن منه ١١٠ هـ .
وهؤلاء هم أقدم رواة السيرة ، ثم يأتي جيل ثان بعدهم ، يمثلُه عاصم بن عمرو
بن قتادة ١٢٠ هـ ، ومحمد بن شهاب الزهري ١٢٤ هـ ، وعبد الله بن أبي بكر
بن حزم ١٣٥ هـ ، ثم انتهى علم السيرة والمغازي إلى محمد بن اسحاق ١٥٢ هـ ،
والواقدي ٢٠٧ هـ ، وخلف الواقدي في كتابة السيرة والمغازي ، محمد بن
سعد ٢٣٠ هـ ، صاحب كتاب الطبقات الكبير .

والخلاصة : يتضح لنا مما سبق أن علم التاريخ عند المسلمين صدر عن
مصدرين :

- ١ - مصدر إسلامي يتحلل في السيرة والمغازي .
- ب - مصدر غير إسلامي وهو امتداد للجاهلية ، ويتمثل في أيام العرب
وأخبارها .

وأظننا على ضوء معرفة هذه النشأة ، نستطيع معالجة موضوعنا ومناقشة
القضية ، التي سبق أن أثرناها وهي : إلى أي مدى طبق هذا المنهج على الخبر
التاريخي ؟ بيد أن طبيعة هذه النشأة ، توجبنا إلى معالجة هذا الموضوع ومناقشة
هذه القضية أولاً في الخبر التاريخي ، في مصدره الإسلامي ، أي السيرة
والمغازي ، ثم بعد ذلك في مصادره غير الإسلامية .

١ - في السيرة والمغازي

لقد تأثر كثير من كتاب السيرة والمغازي - كما سنرى - بالمنهج الإسلامي
في رواية الخبر وتقده ، ويظهر هذا التأثير بوضوح في أمات كتب السيرة
والمغازي ، وخاصة تلك التي ألقت خلال القرنين الثاني والثالث المحريين .
كسيرة بن اسحاق ومغازي الواقدي ، وطبقات ابن سعد . ولن يتضح لنا
صحة هذا الرأي ، إلا إذا تعرضنا إلى منهج كل منهم في كتابة على حدة بالدرس
والنقد والتحليل ، ولنبداً بأقدمهم وفاة :

لن يتسنى لنا معرفة درجة دقة ابن اسحاق في تطبيق هذا المنهج على أخبار كتابه السيرة ، إلا بعد قراءة مستأنية للسيرة ، وتصفح دقيق لها ، حيث نلاحظ - بحد ذلك أن ابن اسحاق ، قد طبق كثيرا من قواعد هذا المنهج تطبيقا تاما على أخبار السيرة ، ولكن اختلفت دقته في التطبيق ، وتفاوتت باختلاف وتفاوتت الفترات الزمنية ، التي تناولها في كتابه ، وباختلاف نوع الخبر وأهميته . والذي يؤكد هذا الرأي ، ويبرهه وضوحا وبيانا . أن السيرة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يتناول فترة ما قبل الاسلام ، وهي التي يطلق عليها ابن اسحاق المبتدأ . والقسم الثاني ، يتناول ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم وحياته ، ونشأته حتى البعثة . أما القسم الثالث ، فيتناول حياة الرسول بعد البعثة ، وغزواته إلى وفاته^(١) . وعلى هذا فأخبار الفترة الأولى ليست لها أهمية كبيرة ، أو إن شئت فقل ، ليست في أهمية أخبار الفترتين الثانية والثالثة ، لأن الفترة الأولى فترة ما قبل الاسلام ، يغلب على أخبارها المبالغة ، وأكثر مضادها غير اسلامية ، وغير موثوق بصحتها ، فأغلبها مروى عن وهب بن منبه ، ١١٠ هـ^(٢) ، الذي أخذ معظم علمه عن كعب الأخبار ، وكلاهما غير ثقة في الرواية . أضف إلى هذا أنها تحدث عن ماضٍ سحيق ، ضاعت في أظمار الزمن فعالمه وصحيح أخباره . ومهما يكن من أمر ، فمما يلاحظ على ابن اسحاق في روايته لأخبار هذه الفترة ، عدم الدقة إلى حد ما في تطبيق قواعد هذا المنهج . وبالرغم من أنه يروي معظم أخبار هذه الفترة مسندة ، فإن أسانيده لا تنتهي إلى الشاهد الحقيقي ، الذي شهد الواقعة ورآها ، أو رأى مصدرها المباشر ، وهي أسانيد مقطوعة . فمثلا عند حديثه عن دخول النصرانية بلاد العرب ، يقول : (حدثني المغيرة بن أبي ليبي عن وهب بن منبه الجعاني أنه حدثهم ..)^(٣) ، ثم

(١) انظر : حب ملحق دائرة المعارف الإسلامية تاريخ ، وكفا انظر :

Encyclopaedia of Islam, (Sira)

(٢) عبد العزيز الموري : نشأة علي بن أبي طالب في تاريخ العرب من ١٩ ط بيروت ١٩٦٠ م .

(٣) ابن اسحاق : السيرة النبوية تهذيب شرح ابن هشام ج ١ ص ٣٢ تحقيق السقا وآخرين .

يذكر خير دخول النصرانية بلاد العرب ، وهذا الخير مروى عن وهب بن منبه ، لكن ما مصدر وهب في هذا ؟ أو بالأحرى ما مصدره الحقيقية التي رأته وسمعت ، وكانت قرية عهد بهذا ؟ لقد فات ابن اسحاق في الحقيقة ذكر ذلك كله ، حتى عندما روى خيراً آخر في الموضوع نفسه بإسناد مغاير للإسناد السابق ، لوحظ عليه أيضاً أن إسناده فيه مقطوع ، ولا ينتهي كذلك إلى الشاهد الحقيقي . بل فيه إيهام أكثر من السابق . يقول (وحدثني زياد عن محمد بن كعب القُرظي ، أو حدثني أيضاً بعض أهل نجران عن أهلها)^(١) . - فهو إذن غير دقيق في إسناده هنا لأن إسناده مقطوع ، وليس هذا فحسب ، - ولكننا نراه لا يحدد لنا أسماء مصادر ، كقوله مثلاً « أهل نجران أو بعض أهلها » من هؤلاء ؟ وما اسمهم ؟ وما درجة صلتهم بالراوي الذي نقل عنهم ؟ إن ابن اسحاق في الحقيقة لم يشر إلى شيء من هذا مطلقاً . ويبدو أن عدم دقته في الاستناد هنا ، مردها إلى أنه يروى أخباراً تاريخية محضة ، ضاعت في خيالي الزمن - كما أشرنا - مصادرهما وطُمست معالمها وحقائقها ، وترتب على ذلك أن أصبحت هذه الأخبار تروى بلا أسانيد أو بأسانيد مقطوعة . وتطبق هذه الملاحظة أيضاً على روايته للأخبار التاريخية المحضة في فترة ما قبل الإسلام ، أو التي ليست لها صلة بالنبي أو أسرته أو دعوته . أما الأخبار التاريخية ، التي تتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم ، أو أهل بيته أو دعوته ، والتي تروى في هذه الفترة فلنلاحظ عليه في روايتها الدقة إلى حد ما ، في استعمال الإسناد والاحتياط في النقل والأداء .

فبعد حديثه عن قصة حفر زمزم ، يقول (وكان أول ما ابتدئ عبد المطلب من حفرها ، كما حدثني يزيد بن أبي حبيب المصري ، عن مرثد بن عبد الله البزقي ، عن عبد الله بن زريق الغافقي ، أن سمع علي بن أبي طالب ، يحدث حديث زمزم حين أمر عبد المطلب بحفره . قال ..)^(٢) . ثم يروى عن قصة

(١) انرجع السابق ج ١ ص ٣٤ .

(٢) انرجع السابق ج ١ ص ١٥٠ .

بشراً ، كما حدث لجده عبد المطلب ، وعن لسانه هو . وهنا نلاحظ على ابن اسحاق « ، الدقة في الرواية واستعمال الاسناد ، فرلوى الخبر هنا ، كما أننا « على بن أبي طالب » ، وهو قريب عهد بمصدره المباشر ، فمصدره المباشر جده ، وهو الذي حدث له الحادثة وإذا افترضنا أن علياً ، لم يسمع هذا الخبر من جده ، فقد سمعه على أقل تقليد من والده ، أو أحد أعمامه ، ولنا نشك في أن أحدهم قد سمعه من مصدره المباشر ، أي والده . فالمعهد قريب إذن بمصدر الخبر ، والاسناد برغم ما فيه من عنق ، فإنها محمولة على السماع والاتصال ، أضف إلى هذا أن المنعنة في عصر ابن اسحاق ، وهو عصر مالك ، لم تكن قاذحة في الرواية ، فمالك نفسه أحد أعلام النقد الديني في ذلك العصر ، لم يكن يرى الارسال قاذحا في الرواية ، ولا عيبا فيها ، يقول ابن حجر (فمالك لا يرى الانقطاع في الاسناد قاذحا ، فلذلك يخرج المراسيل والمنقطعات ، والبلاغات في أصل موضوع كتابة)^(١) . وبناء على هذا يمكننا القول ، بأن شروط نقد السند عند ابن اسحاق ، إذا قيس بمقاييس أهل عصره ، اعتبرت صحيحة ودقيقة دقة العصر في النقد والرواية ، ولكنها إذا قيس بمقاييس بعض المتأخرين عنه اعتبرت غير دقيقة . وعلى كل حال ، فدقة ابن اسحاق في تطبيقه لقواعد هذا المنهج ، تبلغ أقصى درجة لها عند روايته لأخبار فترة الرسالة ، أي الفترة الاسلامية ، وخاصة عند روايته للأخبار الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو الواسفة لفعله وتقريره ، أو لبعض الأحداث ، التي حدثت له في حياته بعد البعثة . ونلاحظ هذا مثلا عند حديثه عن بعث النبي صلى الله عليه وسلم ، وبدء الوحي . يقول مثلا (فذكر الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة ، أنها حدثت أن أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من النبوة حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به ، الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى صلى الله عليه وسلم ، رؤيا في نومه ، إلا جاءت كفلق الصبح . وحسب الله تعالى إليه الخلو ، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده)^(٢) .

(١) ابن حجر : على الباري مقدمة فتح الباري ص ٧ ط النبعة .

(٢) سورة ابن اسحاق : شرح وتبويب ابن هشام ج ١ ص ٢٤٩ تحقيق السقا وآخرين .

فإن إسحاق بن عمار هنا في إسناده ، أمين في نقله وأدائه . وبالرغم مما في إسناده من عننة ، فإنها محمولة على السماع والاتصال ، أضف إلى هذا أنه ينتهي بشاهد عيان لمصدر الخبر الحقيقي ، وهذا الشاهد هو عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، وألصق الناس به ، ثم أنه يبدأ بذكر ، وهذا التعبير ، يدلنا على أنه لم يسمع الخبر مباشرة من الزهري ، ولكن يحتمل أنه سمعه من شخص آخر رواه عن الزهري ، ولم يذكر اسمه ، إما على سبيل الاختصار ، أو بسبب الوهم والالتباس . ويحتمل أيضاً أنه أخذه وجادة عن صحيفة . والمهم أنه أمين في نقله ، وأدائه دقيق في التعبير عن ذلك . وهذه الدقة في الرواية والأمانة في النقل والأداء ، تلاحظ عليه أيضاً في روايته لأخبار الغزوات ، بالرغم من أنه مال في كثير منها ، إلى دمج الأسانيد والاختصار أحيانا على الإشارة إليها أول الغزوة فحسب ، والاكتفاء أحيانا أخرى بذكر مصادره المباشرة أي رجاله ، دون التدرج من هذه إلى شهود العيان . ففى أول حديثه عن غزوة أحد مثلاً ، يقول : (وكان من حديث أحد كما حدثني محمد بن مسلم الزهري ، ومحمد بن حيان وعاصم بن عمرو بن قتادة ، والحسين بن عبد الرحمن بن عمر بن سعد بن معاذ وغيرهم . من علمائنا كلهم قد حدث بعض الحديث عن يوم أحد ، وقد اجتمع حديثهم كله ، فيما سقت من هذا الحديث يوم أحد ..)^(١) . وتكرر الظاهرة نفسها في غزوات أخرى كغزوة الخندق ، يقول (ثم كانت غزوة الخندق في شوال سنة خمس ، فحدثني يزيد ابن رومان مولى آل الزبير بن عروة بن الزبير ، ومن لا أنهم عن عبد الله بن كعب بن مالك ومحمد بن كعب القرظي والزهري وعاصم بن عمر بن قتادة ، وغيرهم من علمائنا كلهم قد اجتمع حديثه ، وبعضهم كان يحدث ما لا يحدث بعض ..)^(٢) .

فيلاحظ عليه إذن أنه يكتفى بالإشارة أحيانا إلى مصادره المباشرة ، أي

(١) المرجع السابق ج ٣ ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

... الذين أخذ عنهم . دون التدرج من ذلك إلى الرواة الحقيقيين ، أو شهود
 ١٠ ن أي الصحابة . ومهما يكن من أمر . فهذه الظاهرة ليست عامة في كل
 روايته ، وليس غالبية على روايته لأخبار هذه الغزوات ، ولكن تلاحظ في
 بعضها دون بعض . وما يدل على صحة هذا الرأي ، أنه كان يميل أحيانا إلى
 الإشارة ، إلى مصادره المباشرة أي رجاله ، قبل حديثه عن الغزوة ، ولكن أثناء
 التفاصيل ، وذكر أحداث الغزوة وأخبارها يستعمل الإسناد ، وغالبا ما يكون
 إسناده دقيقا ، إذ يصل إلى الشاهد الحقيقي . فمثلا عند حديثه عن غزوة بني
 المصطلق ، يقول : (فحدثني عاصم بن عمر بن قتادة ، وعبد الله بن أبي
 بكر ، ومحمد بن يحيى بن حبان ، فكل قد حدثني حديث بني المصطلق)^(١) .
 فهو هنا في أول الغزوة ، يكتفى بالإشارة إلى مصادره المباشرة ، التي سمع منها
 أي رجاله ، ولكنه أثناء التفاصيل ، وعند تعرضه لرواية أحداث الغزوة وبعض
 الاخبار الخطيرة التي لا يستأ ، والتي أحدثت دويا في تاريخ الاسلام كحادثة
 الإفك ، مثلا ، يستعمل الإسناد ، ويصل به إلى الشاهد الحقيقي ، الذي سمع
 ورأى ، بل إلى صاحب الحادثة نفسها . يقول : (حدثنا الزهري عن علقمة
 ابن وقاص ، وعن سعيد بن جبير ، وعن عبيد الله بن عتبة ، قال كل قد حدثنا
 بعض هذا الحديث ، وبعض القوم كان أوعى له من بعض ، وقد جمعت لك
 الذي حدثني القوم)^(٢) . ولا يكتفى بهذا الاسناد ، ولكنه يذكر أسانيد أخرى
 تعضده وتقويه ، وينتهي ببعضها إلى الشاهد الحقيقي . أو إلى صاحب الحادثة
 نفسها ، أي إلى عائشة ، فيقول (وحدثني يحيى بن عباد بن عبد الله بن
 الزبير ، عن أبيه عن عائشة ، وعبد الله بن أبي بكر ، عن عمرة بنت عبد
 الرحمن ، عن عائشة ، عن نفسها ، حين قال فيها أهل الإفك ما قالوا ، فكل
 قد دخل في حديثها عن هؤلاء جميعا ، يحدث بعضهم ما لم يحدث صاحبه ،
 وكل كان عنها ثقة ، وكلهم حدث عنها ما سمع قالت ..)^(٣) . ويلاحظ على

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٠٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٠٩ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٣١٠ .

ابن اسحاق بالإضافة إلى الدقة في استعمال الإسناد تعديله لرجال السند وتأكيده لهذه الناحية . وربما يرجع ذلك ، إلى أنه إزاء خبر يتصل بأخص شئون بيت الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويتعرض لقربة كانت ومازالت لفظ كثير من الباحثين ، وخاصة بعض أهل الأهواء من المعاصرين ، الذين يدخلون ميدان البحث تحت ستار ، ما يسمونه بالمنهج العلمي ، غير عابئين عند التطبيق والممارسة بأمانة هذا المنهج ودقته .

وإجمال القول : أنه يتضح لنا مما سبق ، اختلاف دقة ابن اسحاق عند تطبيقه لقواعد هذا المنهج على ما يرويه من أخبار في كتابه السيرة ، باختلاف الفترات الزمنية لأخبار كتابه ، وباختلاف نوع الخبر وأهميته . فإذا كان الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أحد أسرته ، أو الاسلام من قريب أو من بعيد ، انتمز الدقة إلى حد ما في الرواية ، والنقد سواء في فترة ما قبل الاسلام أم بعده . وإذا لم يكن للخبر هذه الأهمية اكتفى من تطبيق المنهج بشكله أو روحه ، ويلاحظ هذا عليه عند روايته للأخبار التاريخية المحضة في فترة ما قبل الاسلام ، وكذا عند روايته للأخبار الأدبية ، التي تقال للأمتاع والتسلية وترجية الفراغ ، كالشعر ، مما دفع بعض العلماء قديما وحديثا ، إلى اتهامه بالاشتراك في جنابة وضع الشعر الجاهلي ، وروايته لكثير من منحوه وزائفه^(١) . وتبلغ دقته في تطبيق قواعد هذا المنهج أقصى درجة لها . في روايته لأخبار الفترة الإسلامية ، وخاصة الأخبار الدينية الشرعية ، التي قوامها أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته ، كذا أخبار الغزوات . ومظاهر هذه الدقة في التطبيق كثيرة منها :

إشارته إلى مصادر أخباره المباشرة ، ودقة في النص على ذلك ، واستعماله للإسناد في كثير منها . وأسانيده كما قلنا إذا قيست بمقاييس علماء النقد في

(١) من مقدمة الدين تقي الدين ابن اسحاق بيد عبد الله بن هشام أحد شراح السيرة ومهديها وعبد بن سالم صاحب كتاب « صفات محمد » . ومن المحدثين من حيث وضع حسن نظر ناصر الدين الأسد مصادر الشعر ١ - على ص ٢٣٥ : ٤٢٨ .

عصره ، اعتبرت صحيحة ووافية بشروط نقد السند ، ولكنها إذا قيست بمقاييس علماء النقد في أواخر القرن الثاني أو الثالث ، اعتبرت غير دقيقة ، وغير وافية بشروط نقد السند الصحيحة . ومهما يكن من شيء ، فإن دقة ابن اسحاق ، وإن تفاوتت في تطبيق قواعد هذا المنهج الإسلامى فى الرواية والنقد ، بتفاوت الفترات الزمنية ، التى يعالجها فى كتابه « السيرة » وإن اختلفت أيضاً ، باختلاف نوع الخبر وأهميته ، فإنها إذا قيست بمقاييس علماء عصره أصحاب هذا المنهج وافقت دقتهم . فكأنه بناء على ذلك ، قد طبق هذا المنهج فى حدود فهم عصره له ، وبدقة العصر .

ولنتقل بعد ذلك إلى كاتب آخر من كتاب السيرة :

٢ - الواقدي ٢٠٧ هـ « فى مغازى الرسول » .

خلف الواقدي ابن اسحاق فى كتابه السيرة ، بيد أنه اقتصصر على جانب واحد منها ، وهو المغازى حيث ألف فيه كتاباً هو مغازى الرسول وسرياه . وإن النظرة الفاحصة ، أو التصفح الدقيق ، لهذا الكتاب ، يدلنا على أن « الواقدي » قد طبق كثيراً من قواعد هذا المنهج الإسلامى ، على أخبار كتابه هذا ، ولنا نشك فى أنه كان أدق وأشمل تطبيقاً لهذا المنهج من سلفه « ابن اسحاق » . وربما يرجع هذا كما سنرى إلى اختلاف عصره عن عصر ابن اسحاق فكراً وعلماً وثقافة ، فالواقدي يمثل نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث ، وفى هذه الفترة كان هذا المنهج الإسلامى ، قد بدأ ينضج ، بعكس ابن اسحاق الذى عاصر هذا المنهج فى دور النشأة ومطلع الشباب . وربما يرجع هذا إلى أن أخبار كتاب الواقدي تتحدث عن فترة ما بعد الاسلام ، أو الفترة الاسلامية ، ثم إنها تقصر أحداثاً حدثت لى وبعض صحابته ، فمصادرها إذن إسلامية خالصة . ومهما يكن من شيء ، فلقد طبق الواقدي كثيراً من قواعد هذا المنهج ، وكان دقيقاً فى هذا التطبيق . وما يدل على دقة هذه ، أنه لم يكتف أول الفقرة بإعطائنا قائمة بمصادره المباشرة ، وكذا لم

يكتف بذكر ذلك أول الكتاب^(١) ، ولكنه تعدى ذلك إلى استعمال الإسناد أحيانا . وعلى وجه اشخص أثناء حديثه عن كل غزوة على حدة ، وإسناده غالبا ما ينتهي إلى الشاهد الحقيقي ، الذي شهد الواقعة واشترك فيها . فمثلا أثناء حديثه عن غزوة بدر ، يقول (حدثني أبو بكر بن اسماعيل ، عن أبيه عن سعد بن أبي وقاص ، قال : خرجنا إلى بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومنا سبعون بعيراً ، فكانوا يتعاقبون الثلاثة والأربعة والأثنان على بعير^(٢)) . وقد يقف إسناده عند التابعي ، ولكنه يصنع هذا على سبيل الاختصار ، وكأنه يحيلنا بذلك على الإسناد التام الذي ذكره أول الغزوة ، لأن هدفه ليس إلا جمع الروايات والاسانيد مؤلفا من ذلك كله قصة تاريخية^(٣) . أضف إلى ذلك أن هذا التابعي كثيراً ما يكون ، أحد رواة السيرة الأوائل ، ومعروف عن أخذ هؤلاء أخبارهم . وفي غزوة بدر هذه ، نلاحظ ذلك عليه ، يقول مثلاً (حدثني محمد بن عبد الله عن الزهري ، عن عروة بن الزبير)^(٤) . فهذا الإسناد القصير ينتهي بأحد التابعين ، وهو عروة بن الزبير ، ومعروف أن عروة أخذ معظم أخباره عن خالته عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، أضف إلى هذا كله ، أنه لم يكتف بذكر مصادره المباشرة ، أي رجاله أول كتابه ، ولكنه مال كما أشرنا إلى إعادة ذكر مصادر كل غزوة على حدة أحيانا ، كذا ذكر أسانيدها . وربما تساءل المرء لم هذه الأعادة ؟ أ لفائدة أم لغیر فائدة ؟ في الحقيقة ، إن هذه الأعادة لها فائدة عظيمة ، لأنه أعطانا في أول كتابه ، قائمة بجميع مصادره المباشرة ، أي رجاله في الكتاب ، ولكنه رغب بعد ذلك ، أن يعطى لكل غزوة مصادرها على حدة فذكرته فصل بعد لإجمال ، وخصص بعد تعميم . وعلى كل حال ، فهذه المصادر ، التي أعاد ذكرها أول كل غزوة على حدة ، هي رجاله الذين أخذ عنهم مباشرة ، أما

(١) التوقلي : مفاتيح الرسود وإسراياه ص ٣ الجزء حجة بشر كتب المدينة ١٣٦٧ هـ . ١٩٤٨ .

(٢) ترجع السابق ص ١٦ .

(٣) حب بطريق دائرة المعارف الإسلامية . دة تلويح ترجمه نبره .

(٤) التوقلي : المفاتيح ص ١٣٨ ح نسخة .

سأيت هؤلاء الرجال ، فقد مال أحيانا إلى ذكرها مفصلة أثناء حديثه عن أحداث الغزوة ، ويلاحظ هذا مثلا عند حديثه عن غزوة أحد . يقول : (حدثني محمد بن صالح بن قتادة ، عن عمود بن لبيد ، قال : ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : أيها الناس إني رأيت في منامي رؤيا ، رأيت كأني في درع حصينة ، ورأيت كأن سيقي ذا الفقار انقصم .. ، ورأيت بقرى تذبح ، ورأيت كأني مردف كبشا ^(١) . ثم نلاحظ على إسناده أنه كثيرا ما ينتهي إلى الشاهد الحقيقي ، الذي سمع الخبر وشهد الواقعة كما رأينا . وكقوله في هذه الغزوة نفسها ، (فحدثني ابن أبي سيرة عن إسحاق بن عبد الله ، عن عمر بن الحكم قال : ما علمنا أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أغاروا على النهب فأخذوا ما أخذوا من ذهب ، بقي معهم من ذلك شيء ، رجع لي به حيث غشنا المشركون ، واختلطوا إلا رجلين ، أحدهم عاصم بن ثابت الأقرع ^(٢) . ومهما يكن من أمر ، فإن الواقدي لم يتمسك بهذا كله في جميع غزواته ، فإذا ما سرنا معه في بقية غزواته بعد أحد ، وحاولنا التعرف على طريقته في الإسناد ، وذكره لمصادره مفصلة ، لاحظنا أنه يميل في بعضها إلى ذكر مصادره وأسانيده مفصلة ، ولا يميل في بعضها الآخر إلى ذلك بل يحذف الإسناد ولا يؤكد يذكره . ويلاحظ هذا عليه في غزوات كثيرة من الخندق حتى تبوك . وهذه الظاهرة تحتاج إلى تأمل وروية ، وتتطلب أكثر من تعليل وتفسير . ومهما يكن من شيء ، فيبدو لي أنه مال إلى ذلك أي حذف الأسانيد على سبيل الاختصار ، وكراهة للتطويل ، وحسبه أنه أعطانا قائمة بمصادره في مغازيه أول الكتاب ، ثم فصل بعد ذلك في بعض الغزوات ، فأعطى لكل منها أسانيداً على حدة ، ولكنه أحس بعد ذلك أنه سيكرر الأسانيد نفسها ، إذا ما أعاد ذكرها فقال إلى حذفها في بعض الغزوات ، التي أتت متأخرة عن تلك التي ذكر فيها هذه الأسانيد . وبالرغم من هذا كله ،

(١) المرجع السابق ص ١٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٠ .

فلقد كان الواقدي كما ذكرنا ، أدق تطبيقاً لهذا المنهج من سلفه ابن اسحاق ومظاهره هذه الدقة في التطبيق كثيرة منها :

١ - أنه لم يكن راوياً وحسب ، ولكنه كان راوياً وناقداً ، ممحصاً لكثير من مصادره أخباره . وكان سبيله إلى ذلك ، أي إلى التحقق من صحة مصادره وأخباره ، تطبيق قواعد نقد السند عليها ، أو الاستعانة بالملاحظة الحسية والتجربة في ذلك ، وقد تم له هذا من زيارته لبعض مواقع الغزوات فهذه الزيارات كانت تعطيه صورة دقيقة عن المكان الذي جرت فيه الغزوة مثلاً ، وتمكنه من مشاهدة بعض آثار المعارك ، أضف إلى هذا أن مشاهداته وملاحظاته هذه ، قد كانت تحمل عنده عمل المصادر بعض الأحيان ، أو على الأقل تقويها وتعضدها^(١) . وما يدل على أن الواقدي ، كان يستعين بهذه الملاحظات ، والمشاهدات في الرواية والنقد ، ويقوم بزيارة مواقع الغزوات قول أحد معاصريه ، يوظن أنه هارون القروي ، « رأيت الواقدي بمكة ، ومعه ركوة فقلت له أين تريد ، قال أريد أن أمضي إلى حنين حتى أرى الموضع والموقعة »^(٢) .

أضف إلى هذا أنه لم يقف من كثير من الروايات ، التي يبدو على ظاهرها التافؤ موقفاً سليماً ، ولكنه مال إلى ترجيح بعضها على بعض ، ومن ثم ظهرت روح النقد عنده ، ويتضح هذا من استعماله لهذه العبارة كثيراً : « والثبت عندنا » يقول مثلاً في غزوة أحد (وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف أصحابه ، وجعل الرماة خمسين رجلاً عليهم عبد الله بن جبير ، ويقال عليهم سيمد بن أبي وقاص ، والثبت عندنا عبد الله ابن جبير)^(٣) . ويقول أيضاً (وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف أصحابه ، فجعل أحداً خلف ظهره ، واستقبل المدينة وجعل حنيناً عن يساره ، وأقبل المشركون ، فاستلموا المدينة في الوادي ، ويقال جعل النبي صلى الله عليه

(١) وروى في : علم التاريخ عند المسلمين الرحلة العربية ص ٧ « المضي فحسب » .

(٢) المحضب الجليلي : يترجم بغداد ج ٣ ص ٦ ط الحاشي .

(٣) الواقدي : مناقب الرسول ص ١٧١ ط السابقة .

(٤) للرجل نفسه والمصنف .

وسلم خنيا خلف ظهره ، واستدير الشمس ، والقول الأول أثبت عندنا ، أن أحدا خلف ظهره) . ويدو أنه رجح الرأي الأول اعتادا ، أما على زيارته الخاصة لهذه الأماكن ، ومشاهداته الحسية الدقيقة لآثار المعارك ، التي كانت تعينه على تحديد مواطن القتال ، وطريقة تنظيم الجيوش ، أو اعتادا على بعض الأخبار المروية ، بأسانيد صحيحة يقول : (حدثني يعقوب بن محمد الظفري ، عن الحصين بن عبد الرحمن بن عمر ، وعن محمود بن عمرو بن يزيد السكن ، قال : لما انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أحد القوم نزول بجنين ، أتى أحدا حتى جعله خلف ظهره)^(١).

ب - احتياطه واقتصاده في رواية الشعر :

من الأسباب التي تدعونا إلى القول بأن الواقدي كان أدق تطبيقا لهذا المنهج من « ابن اسحاق » ، احتياطه في رواية الأخبار الأدبية ، كالشعر واقتصاده في روايتها أيضا ، فقد لوحظ أنه لم يورد منها في مغازيه إلا القليل. وهذا القليل الذي أورده ، كان يعرضه على أهل العلم بالشعر ليصححوه له ، أضف إلى هذا أن أغلب مصادره في هذه الأخبار الأدبية ، هم أهل العلم بالشعر . ولعل من أوضح الأدلة بيانا على هذا . أنه ذكر في غزوة بدر أياتا لكعب بن الأشرف ، يهجو فيها المسلمين ، ويرثي قتل بدر ثم علق عليها ، بقوله : (أملاه على علي بن عبد العزيز ، ومحمد بن صالح وابن أبي الزناد)^(٢) . وهذا على العكس من ابن اسحاق ، الذي عفا سوره بالصحيح والرائف ، من الشعر العربي .

وإجمال القول : أن الواقدي قد طبق كثيرا من قواعد المنهج الاسلامي في الرواية والنقد ، على ما أورده من أخبار في مغازيه . وأنه كان أدق تطبيقا من سلفه ابن اسحاق ، حيث تخرج الوقوع في كثير من المزالق والأخطاء ، التي وقع فيها سلفه فلم يكثر مثلا من رواية الشعر والاستشهاد به ، ولكنه اقتصد في الرواية منه ما أمكنه ذلك ، وعلى قلة ما أورده منه كان يعرضه على أهل العلم

(١) المرجع السابق والصحيحة .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٩ .

بالشعر ليصححوه له . ولكن يجب أن نضع في الاعتبار ، اختلاف عصر ابن اسحاق عن عصر الواقدي ، علما وفكرا وثقافة ، وأثر ذلك في دقة هذا المنهج ، كذلك اختلاف وتنوع أخبار ابن اسحاق ، باختلاف وتنوع الفترات الزمنية ، التي يعالجها في كتابه بعكس الواقدي الذي حصر بحثه في الفترة الاسلامية .

وعلى كل حال ، فإذا كان الواقدي أدق تطبيقا لهذا المنهج من سلفه ، فإنه لم يكن دقيقا في التطبيق دقة أصحاب هذا المنهج في عصره ، ولا دقة من جاء بعده من كتاب السيرة « كابين سعد » الذي بلغت دقة هذا المنهج في التطبيق أقصى درجة لها عنده في كتابة ، الطبقات الكبير ، ولن يتضح لنا صحة هذا الرأي ، إلا إذا تعرضنا لمنهج ابن سعد في كتابه هذا .

٢ - ابن سعد ٢٣٠ هـ في كتابه الطبقات الكبير

لقد طبق ابن سعد المنهج الاسلامي في الرواية والتقد تطبيقاً تاماً على ما أورده من أخبار في كتابه الطبقات الكبير ، الذي يقع في تسعة أجزاء ، حسب طبعة ليدن . الأجزاء ، الثانية الأولى منه خاصة بمواد الكتاب ، أما الجزء التاسع والأخير ، فهو عبارة عن فهرس عام لموضوعاته . ولقد تعرض في الجزئين الأول والثاني من هذا الكتاب ، لسيرة الرسول ومغازيه ، أما الأجزاء الباقية فقد قصرها على تراجم أو طبقات الصحابة والتابعين ، وبناء على هذا يمكننا القول ، بأن أخبار كتابه تنقسم زمنياً قسمين :

- ١ - أخبار النبي صلى الله عليه وسلم .
- ب - أخبار ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

وقد راعى هذا التقسيم أيضاً في كتابه ، وأشار إليه كما سنرى ، وما دام الأمر كذلك ، فما درجة دقته في تطبيق قواعد هذا المنهج ؟ وهل اختلفت درجة هذه الدقة باختلاف زمن الخير ونوعه أولاً ؟ لقد كان « ابن سعد » دقيقاً غاية الدقة في تطبيق قواعد هذا المنهج الاسلامي على أخبار كتابه الطبقات

كبير . ومن وجه المتخصص على الأخبار ، التي تتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم أو عصره أو حياته ، وإجمالاً كل ما يدخل تحت خبر النبي ، ومظاهر هذه الدقة في التطبيق كثرة منها :

- التزامه للاسناد ودقته فيه :

يلاحظ على صاحب الطبقات الكبير ، أنه يلتزم الاسناد في غالب أخبار كتابه ، سواء في الأخبار ، التي تتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم أو عصره ، والتي تدخل تحت خبر النبي ، أو في الأخبار التي بعد عصر النبي ، وإسناده ينتهي غالب الأمر وخاصة في خبر النبي ، إلى الشهود الحقيقين أو شهود العيان . يقول مثلاً تحت عنوان ذكر من انتمى إليه - صلى الله عليه وسلم - (أخبرنا محمد بن مصعب القرقصاذي ، أنا الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير ، عن سلمة بن عبد الرحمن ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا سيد ولد آدم ..) ، ثم يذكر إسناداً آخر ، يعضد به الاسناد السابق ، ويقويه ، لأن الأسانيد كالشهود ، كلما كثرت ، كان ذلك باعثاً على التصديق . يقول (وأخبرنا محمد بن مصعب ، عن الأوزاعي عن شداد بن أبي عمار عن واثله بن الأصقع ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

إن الله اصطفى من ولد إبراهيم إسماعيل ، واصطفى من ولد إسماعيل بنى كنانة ، واصطفى من بنى كنانة قريشا ، واصطفى من قريش بنى هاشم .. (١) . فهو إذن لا يكتفى في رواية مثل هذه الأخبار ، التي تتصل بالنبي وحياته وعصره ، برواية واحدة وإسناد واحد ، بل بأكثر من رواية وإسناد . أضف إلى هذا أنه دقيق في إسناده ، وفي استعماله المصطلحات اللفظية لعلم الرواية الاسلامي ، فلفظة أخبرنا التي يستعملها كثيراً أول كل إسناد ، تدل على أنه لم يسمع الخبر شفاهاً ، لكنه نقل إليه إما قراءة ، وإما وجادة من كتاب ، أما حدثنا أو حدثني أو سمعت ، فهي تدل على السماع واللقاء والمشافهة .

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ج ١ ص ١ ط ليدن ١٣٢٢ هـ .

ب - أمانته في النقل والأداء :

من دقة « ابن سعد » في التطبيق أيضا ، أمانته في النقل وصدقه في الأداء ، ونمسه وحرصه عليه كل الحرص ، ولهذا نراه عندما يروى أخبارا بأسانيده مختلفة ، وفي بعضها زيادة عن بعضها الآخر ، ينقل لنا الأسانيد كما سمعها ، وينص على ما فيها من زيادة أو نقصان . يقول : (أخبرنا موسى بن داود بن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام بمكة عشراً ، وخرج منها في صفر ، وقدم المدينة في شهر ربيع الأول . وأخبرنا يحيى بن عمار وعفان بن مسلم قالا : ناحدا بن سلمة نا عمار بن عمار مولى بني هاشم عن ابن عباس قال : أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة خمس عشرة سنة ، سبع سنين يرى الضوء والنور ، ويسمع الصوت ، وثمان سنين يوحى إليه ، زاد عفان في حديثه وأقام بالمدينة عشر سنين ^(١) .

ج - دقته في رواية الخبر الأدبي :

لعل من مظاهر دقة ابن سعد في تطبيق قواعد هذا المنهج الاسلامي ، اقتصاده في رواية الأخبار الأدبية كالشعر ، والتي تقع تحت خبر النبي ، ودقته في نقلها وأدائها ، فعلى قلة ما أورده من أخبار أدبية وخاصة في هذه الفترة ، التي يتحدث عنها ، ويطلق عليها « خبر النبي » ، كان يذكر مصادره فيها ويستعمل الأسناد كثيرا في روايته لأخبارها . وإسناده ينتهي غالبا إلى الشاهد الحقيقي للمصدر الأصلي للخبر ^(٢) . يقول عند تعرضه لمن رثوا النبي صلى الله عليه وسلم (قال محمد بن عمر عن رجاله . قال أبو بكر الصديق يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١) المرجع السابق ص ١٥١ ج ٢ القسم الأول .

(٢) للرجع السابق ص ٩٢ ج ٢ القسم الثالث من هذا الجزء .

يا عين فابكي ولا تسأمي وحق البكاء على السيد
على خير يخلف عند البلاء وأسى يُقَيِّبُ في الملحد
فصل الملك ولئى العباد ورب البلاد على أحمد
فكيف الحياة بفقد الحبيب وزنى المعاشر في المشهد ؟

ثم يروى شعراً كثيراً لصحابة آخرين في رثاء النبي ، ويمرّ كل شعر إلى قائله ، ويستعمل الأسناد في ذلك كثيراً . يقول (وأنشدنا هشام بن محمد الكلبي عن عثمان بن عبد الملك ، أن عمران بن بلال بن عبد بن أنيس ، قال سمعنا من شيخنا ، قال عبد الله بن أنيس يروى النبي صلى الله عليه وسلم) (١) ثم يروى شعره في ذلك ، ويروى بعد هذا شعراً لبعض من رثوا النبي صلى الله عليه وسلم من أهل بيته ، ويجعل هذا كله خير النبي .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن بعد النبي ، أي الصحابة والتابعين وأخبارهم ، وهذا كله يدخل تحت خبر ما بعد النبي ، وهنا يلوح لنا سؤال وهو هل كان دقيقاً في هذا دقته في رواية خبر النبي ؟

لقد كان ابن سعد دقيقاً ، كما رأينا في تطبيقه لقواعد هذه المنهج على الأخبار التي حدثت في عصر النبي ، سواء الصادرة عنه ، أم المخبرة عن سيرته وحياته ، أما بالنسبة لأخبار ما بعد النبي ، فلقد كان دقيقاً أيضاً في تطبيق قواعد هذا المنهج على روايته لهذه الأخبار إلى أبعد الحدود ، كما سنرى ، ولعل من مظاهر هذه الدقة :

١ - إشارته إلى مصادر أخباره :

ونلاحظ هذا مثلاً عند حديثه عن الطبقة الأولى من الصحابة ، فقبل حديثه عنها يشير إلى مصادر أخباره فيها وعلى عادته ، وعادة أستاذه الواقدي ، يعطينا قائمة بهذه المصادر ، ومصادره على كثرتها يمكن ردها إلى : أربعة مصادر ،

(١) انرجع السابق والمصحفة .

تندى ، رؤيم بن سعيد - جاعيل بن زعيم بن عقبة ، عبد الله بن الأنصاري^(١) . هؤلاء كلهم من رجاله ، وهم بمثابة مصادره المباشرة . ولكنه لم يقتصر على ذلك ، أبى ذكر مصادره المباشرة ، ولكنه تدرج منها إلى ذكر مصادر مصادره وأسانيدهم ، ولقد أطنب كثيراً في ذكر رجال الواقدي وأسانيدهم . وعلى كل حال ، فهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على دقته في تطبيق قواعد هذا المنهج الاسلامي على خير ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن مظاهر هذه الدقة أيضاً :

ب - استعماله للأسناد :

ونلاحظ هذا أثناء ترجمته لبعض الصحابة والتابعين ، كشاهد على حكم يصدره على الشخصية المترجم لها ، أو كدليل على صحة خبر يتصل بحياة هذه الشخصية . يقول في ترجمة أبي بكر مثلاً (أخبرنا محمد بن عمر ، قال نا إسحاق بن يحيى بن طلحة عن معاوية بن أبيه عن عائشة : أنها سئلت لما سمى أبو بكر عتيقاً فقالت : نظر إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم - فقال هذا عتيق الله من النار)^(٢) . ومن ثم يستمسك بالإسناد لهذا الغرض ، ويستعمله كنوع من الشهادة على حكم يصدره على الشخصية المترجم لها ، وهذا من مظاهر دقته في التطبيق . ومن هذه المظاهر أيضاً :

ج - أماته في النقل والأداء :

يلاحظ على ابن سعد في روايته لأخبار هذه الفترة ، أماته في النقل والأداء حتى في أقل هذه الأخبار خطراً ، ويظهر هذا بوضوح من ذكره مثلاً للروايات المختلفة في سنة وفاة أو ميلاد صحابي أو تابعي . يقول عن سنة وفاة عكرمة مولى بن عباس (قال محمد بن عمر : حدثني ابنة عكرمة أن عكرمة ، توفي

(١) المرجع السابق ج ٣ ص ١ - ٢

(٢) المرجع السابق والمصحفة .

سنة خمس ومائة ، وهو ابن ثمانين سنة ^(١) . ولا يكفى بهذا بل يورد إسناداً آخر ورواية أخرى ، يعضد بها الرواية السابقة يقول (حدثني خالد بن القاسم البياضي ، قال : مات عكرمة وكثير عزة في يوم واحد ، سنة خمس ومائة . فقال الناس مات اليوم أفعه الناس ، وأشعر الناس) ^(٢) . وعلى العكس من هذا كله ، يروى روايات أخرى ، تختلف عن الروایتين السابقتين في تحديد سنة وفاة عكرمة ، دون أن يرجع رواية منها على الأخرى .

يقول (وقال أبو نعيم الفضل بن دكين ، مات عكرمة سنة سبع ومائة ، وقال غير الفضل بن دكين سنة ست ومائة) ^(٣) .

ومهما يكن من شيء فلقد كان ابن سعد دقيقاً غاية الدقة في تطبيق قواعد هذا المنهج الإسلامي على الأخبار ، التي تتصل بالنبي أو عصره وحياته ، والتي تدخل تحت خبر النبي ، وكذا على الأخبار التي تقع تحت خبر ما بعد النبي ، ومظاهر هذه الدقة التي أشرنا إليها كثيراً ، يمكن تلخيصها فيما يلي :

أنه كان يهتم كثيراً بذكر مصادره مجملة ومفصلة ، ويلتزم الاستناد بكثرة في رواية أخباره ، وأكثر أسانيده تنتهي إلى شهود العيان . ولا يكفى في الرواية الواحدة بإسناد واحد بل بعدة أسانيد . أضف إلى هذا كله أنه دقيق في تعابيره ، أمين في نقله حتى في أقل أخباره خطراً وشأناً . ثم إن دقته هذه لم تختلف ، باختلاف نوع أخباره ، وقرائنها الزمنية بعكس سابقه ، كإسحاق والواقدي . وعلى هذا يمكننا القول بأنه ، كان أدق تطبيقاً لهذا المنهج منهما .

والخلاصة : يتضح لنا مما سبق أن المنهج الإسلامي في رواية الخبر وتقدمه ، قد طبق على التاريخ منذ نشأته ، وخاصة في الجانب الإسلامي منه ، أي السيرة والمغازي تطبيقاً تاماً ، ولكن تفاوتت دقة بعض مؤلفي السيرة والمغازي خلال القرنين الثاني والثالث في التطبيق ، تبعاً لاختلاف مصادر أخبارهم ، وقرائنها

(١) المرجع السابق ج ٥ ص ٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق ج ٥ ص ٢٠٦ .

- الزمنية ونوعها . فدقتهم في رواية الأخبار ، التي مس الرسول صلى الله عليه وسلم أو حياته ، أو النبوة عامة أعلى بكثير من دقتهم في رواية الأخبار ، التي لا تتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم أو النبوة عامة أو العقيدة أو الشريعة من قريب أو بعيد ، سواء في فترة ما قبل الإسلام ، أم بعده . وعلى كل حال ، فلقد طبق كل منهم هذا المنهج في حدود فهم عصره له تطبيقا تاما ، غير أن ابن سعد ، كان أدقهم في ذلك ، وربما يرجع هذا إلى دقة علماء عصر ابن سعد أصحاب هذا المنهج في التقنين والتعقيد ، لأن عصر ابن سعد - الربع الأول من القرن الثالث بعد عصر نضوج هذا المنهج واكتماله .

وعلى كل حال ، فهذه الدقة في التطبيق ، تنطبق على كتاب السيرة ومؤلفاتهم ، التي كانت أكثر مصادرها إسلامية خالصة . أما بالنسبة لكتاب ما بعد السيرة كالبلاذري ، واليعقوبي وابن قتيبة ، أي حنيفة الدينوري ، أولئك الذين لم يقتصرُوا في كتاباتهم التاريخية على المصادر الإسلامية وحدها ولكنهم تمدوا ذلك إلى غيرها من المصادر الأخرى ، فإلى أي مدى طبقوا هذا المنهج ، وما درجة دقتهم في تطبيقه ؟ هذا ما سنجيب عنه في الفصل القادم .

الفصل الثالث

فى

كذابات مؤرخى ما بعد السيرة

ليس هدفنا من عقد هذا الفصل ، سوى محاولة الأجابة عن السؤال الذى أثارناه أخيرا ، وهو إلى أى مدى طبق مؤرخو ما بعد السيرة هذا المنهج الإسلامى ؟ فى الرواية والنقد ؟ وما درجة دقتهم فى تطبيقه ؟ ولكى تكون إجابتنا عن هذا السؤال صحيحة وافية ، يجب علينا أن نتعرض تعرضا سريعا ، إلى منهج كل منهم على حدة فى مؤلفه التاريخى ، ومن خلال ذلك وعلى ضوئه ، نستطيع أن نلمس مدى تطبيق كل منهم لقواعد هذا المنهج ودرجة دقته فى تطبيقه . ويجب أن نضع فى الاعتبار ، أنهم تفاوتوا فى تطبيق قواعد هذا المنهج ، فمنهم من طبقه تطبيقا تاما ، ومنهم من كان حسيبه من ذلك بروحه وفلسفته . وسواء طبق بعضهم هذا المنهج تطبيقا تاما أم اكتفى بعض آخر من ذلك بروحه وفلسفته ، فإنهم على كل حال اختلفوا دقة فى التطبيق كما سنرى ، وكان من أدقهم وأشملهم تطبيقا لهذا المنهج :

البلاذرى (٢٧٩ هـ) فى فوح البلدان :

يذكر جب أن أقدم كتاب فى التأليف التاريخى بوجه عام (أى التوفيق بين المواد المستمدة من السيرة ، ومصادر أخرى رغبة ادماجها سويا فى رواية تاريخية واحدة هو فتوح البلدان للبلاذرى)^(١) .

ويبدو أن جب على صواب فيما ذهب إليه ، وهذا لأن (البلاذرى) قد

(١) جب ملحق دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية - علم التاريخ .

أشار في أول كتابه إلى مصادره ، التي استقى منها مواد الكتاب ، ونلاحظ من هذه الإشارة أنها كثيرة ومتنوعة . يقول (أخبرني جماعة من أهل العلم بالحديث والسيرة وفتوح البلدان ، سقت حديثهم واختصرته ، ورددت من بعضه على بعض^(١)) . ومن هذا نرى أنه ، لم يقتصر في مصادره على علماء السيرة والمغازي ، ولكنه توسع في ذلك فأخذ عن علماء الحديث ، ويقلب على الظن أنه أخذ عنهم الأخبار الدينية الشرعية ، وأخذ أيضا عن أصحاب فتوح البلدان ، وأكثرهم من الأمراء والجنود ، الذين اشتركوا في فتح هذه البلاد ، ويبدو أنه أخذ عن هذا المصدر ، أخبار الفتوح ، والبلدان المفتوحة أيضا . وعلى كل حال ، فإشارة البلاذري إلى مصادره ، هذه الإشارة المجملّة مظهر من مظاهر دقته في تطبيق قواعد هذا المنهج . أضف إلى هذا ، أنه لم يكتف بالأشارة إلى مصادره أول كتابه وحسب ، ولكنه مال إلى استعمال الاسناد أيضا داخل الكتاب ، ولكن اختلفت درجة دقته في استعماله للاسناد كما - سنرى - باختلاف نوع الخبر الذي يرويه وأهميته ، وباختلاف فترة الزمنية أيضا ، فإسناده في أخبار السيرة والمغازي ، وما يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم وعصره ، يختلف عن إسناده في الأخبار التاريخية المحضة ، وخاصة أخبار الفتوح ، وعلى هذا يمكن تقسيم أخبار فتوحه زمنيا قسمين :

١ - أخبار فتوح تمت في عهد النبي .

ب - أخبار فتوح تمت بعد وفاة النبي . لأن هذا يعيننا على معرفة ظاهرة الإسناد عنده .

فإسناده مثلا في أخبار الفتوح التي تمت في عهد النبي ، يتسم بالدقة إلى حد ما ، وتبدو هذه الدقة بشكل واضح في استعماله المصطلحات اللفظية لعلم الرواية الاسلامي . وبرغم ما في إسناده من عنينة أحيانا ، فإنها محمولة على السماع والاتصال . يقول في فتح المدينة (حدثني عمر بن حماد بن أبي حنيفة ، قال حدثنا مالك بن أنس ، قال : حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن

(١) البلاذري : فتوح البلدان ص ١ ط الموسوعات - القاهرة ١٣٩٩ هـ - ١٩٨١ م .

نشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم -- ما يفتح سر سر أو مدينة غرة ، فإن المدينة فتحت بالقرآن (١) . أضيف إلى هذا أن أسانيدنا هنا ، كثيراً ما تنتهي إلى الصحابي ، الذي سمع المصدر الحقيقي للخبر ونقله ، وقد تنتهي إلى التابعي ، الذي سمع الصحابي وأدركه وسواء انتهت بالصحابي أم التابعي ، فأكثرها على كل حال مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم . يقول في فذلك (حدثنا سعيد بن سليمان ، عن الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد ، أن أهل فذلك صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على نصف أرضهم ونخلهم ، فلما أجلهم عمر بعث من أقام لهم حظهم من النخل والأرض .. حدثني بكر بن الهيثم عن الزهري أن عمر بن الخطاب أعطى أهل فذلك قيمة نصف أرضهم ونخلهم) (٢) .

هذا بالنسبة للفتوح التي تمت في عصر النبي صلى الله عليه وسلم . أما بالنسبة للفتوح التي تمت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، فإننا نلاحظ أيضاً أنه يستعمل الإسناد كثيراً في أخبارها . وبالرغم من أن أسانيدنا فيها قصير ، لقرب العصر والزمن بأحداث الخبر ، فإنه دقيق ويتنهي غالب الأمر بأحد رواة الفتوح ، كأبي مخنف ١٥٧ هـ ، والهيثم بن عدي ٢٠٦ هـ . يقول في فتح الأردن (حدثني حفص بن عمر عن الهيثم بن عدي : افتتح شر حيل بن سعد الأردن ما خلا طبرية ، فان أهلها صلحوه على أنصاف منازلهم وكنائسهم) (٣)

وتمسك البلاذري بالإسناد ودقته في التزامه في أخبار الفتوح التي تمت عصر النبي صلى الله عليه وسلم له ما يبرره ، وهو اتصال هذه الأخبار بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فهي في حكم الأخبار المرفوعة ، ومن ثم وجب التشدد والتدقيق في الرواية والتمسك بالإسناد .

أضيف إلى هذا كله ، أن معظم هذه الأخبار مروى في كتب الحديث

(١) المرجع السابق ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ - ٢١ فتح فذلك .

(٣) المرجع السابق : انظر فتح الأردن ص ١٥٩ .

لسيرة بأسانيد كاملة وصحيحة ، لذا أوردنا البلاذرى كما هي .

أما بالنسبة لأخبار الفترة الأخيرة ، أى ما بعد النبى صلى الله عليه وسلم بماذا تمسك بالإسناد فيها ؟ للإجابة على هذا السؤال نقول إن التزام البلاذرى بالإسناد فى عامة أخبار كتابه ، سواء ما يتصل منها بالنبى صلى الله عليه وسلم وعصره ، أم ما لم يتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم أو عصره ، مرده الباعث على تأليف هذا الكتاب ، فالباعث على هذا كان باعنا دينيا شرعيا . فهذا الكتاب يدور حول معرفة حال القطر المقترح هل فتح عنوة أو صلحا ؟ لأنه على ضوء ذلك يستطيع الخليفة أو الأمير التصرف فى أحواله وشئونه المالية . وعلى وجه الخصوص جباية خراج أرضه . فالهدف إذن من تأليف هذا الكتاب ، هو معرفة أحكام الخراج . وما يدل على صحة هذا رأى ، أنه عقد فى آخر كتابه هذا فصلين للحديث عن أحكام الخراج والعطاء فى خلافة عمر .

وصفوة القول : أن البلاذرى طبق قواعد هذا المنهج الإسلامى بدقة إلى حد ما على أخبار كتابه « فتوح البلدان » ، ويتضح هذا من إشارته إلى مصادره فى أول كتابه ، واستعماله للإسناد فى غالب أخباره ودقته فى ذلك ، سواء فى أخبار فتوح الرسول ، أم فى أخبار فتوح ما بعد الرسول . ومرد هذا كما أشرنا الغرض من تأليف هذا الكتاب ، فالغرض منه كان غرضاً تشريعياً دينياً ، فأخباره إذن فى حكم أحاديث الأحكام ، سواء أكانت مرفوعة إلى النبى صلى الله عليه وسلم أم موقوفة على الصحابى ، أم مقطوعة عند التابعى ، وعلى هذا فمن الممكن أن نعتبر « البلاذرى » امتداداً لكتاب السيرة أما بالنسبة لمعاصرة من مؤرخى ما بعد السيرة ، فإنهم لم يلتزموا بكل قواعد هذا المنهج فى التطبيق ، وإن أثرت روحه وفلسفته عليهم فى الكتابة والتأليف وما يلاحظ عليه هذا منهم .

٢٧٦ هـ في كتابه المعارف

مع ان « ابن قتيبة الدينوري » ، كان كما أشرنا من المدافعين عن حجية الحديث وصحته ، فإنه لم يطبق هذا المنهج الإسلامي في الرواية والنقد تطبيقاً تاماً على أخبار كتابه هذا ، ولم يلتزم من هذا المنهج عند التطبيق إلا بروحه وشكله وخطوطه العريضة . وربما يرجع ذلك إلى غلبة المصادر غير الإسلامية على أخبار كتابه ، وتنوعها واختلافها . فالكتاب يشتمل على أنواع كثيرة من الفنون والمعارف . يقول في مقدمته (وكتابي هذا يشتمل على فنون كثيرة من المعارف ، أولها مبتدأ الخلق ، وقصص الأنبياء وأزمانهم إلى أن بلغت زمن المسيح والفترة بعده ، ثم اتبعت أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة المشهورين ، ثم الخلفاء من لدن معاوية بن أبي سفيان إلى أحمد بن المعتصم .. ثم التابعين ، ومن بعدهم من حملة الحديث وأصحاب الرأي ومن عرف منهم بالترفض والتشيع والأرجاء والقدر ، وأصحاب القراءات والنسابين ، وأصحاب الأخبار ورواة الشعر ، والغريب وأصحاب النحو والعلمين)^(١) . فنوع أخبار كتابه هذا التنوع واختلاف مصادره بين مصادر إسلامية وأخرى غير إسلامية ، ترتب عليه كما قلنا أنكم التزامه بكل قواعد هذا المنهج عند التطبيق ، ولكن سيطرت عليه في التأليف ، روح هذا المنهج وشكله . ففي أخبار فترة ما قبل الإسلام كان لا يلتزم الإسناد في روايتها ، بيد أنه كان يستفيض عن ذلك بالإشارة إلى مصادره المباشرة فيها ، ويبدو أن أكثرها كان مصادر مكتوبة . يقول مثلاً (قرأت في أول سفر من التوراة أول ما خلق الله تعالى من خليقة السماء والأرض ..)^(٢) . من هذا يتضح لنا أنه لم يلتزم الإسناد في مثل هذه الأخبار ، ولكنه أكفى بالإشارة إلى مصادره فيها . ويلاحظ ذلك أيضاً عليه في روايته لكم من أخبار هذا الكتاب .

(١) ابن قتيبة الدينوري : المعارف القديمة ص ٣ ط قديمية بمصر ١٣٠٠ هـ الناشر حلال القويم .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٤ -

ومما تجلر ملاحظته هنا أنه لم يهمل الإسناد كلية ، ولكنه مال إلى التزامه بدقة في بعض الأخبار ، التي يغلب عليها الغرابة والندرة ، والتي غالباً ما تكون أخباراً شخصية تمس حياة الشخصيات ، التي يترجم لهم من العلماء والشعراء . ففي سياق ترجمته « للكميّ » مثلاً ، يذكر أنه كان أحد المعلمين بالكوفة ، ويبدو أن هذا الخبر كان سرا لم يعلمه أحد إلا بعض الخاصة من معاصريه ، ومن ثم استعمل الإسناد في رواية هذا الخبر مستدلاً به على شهادة أحدهم ، بأنه رأى الكميّ يعلم الصبيان في الكوفة ، يقول (حدثني أبو حاتم عن الأصمعي عن خلف الأحمر قال : رأيت الكميّ في الكوفة يعلم الصبيان)^(١) . ونلاحظ هذا أيضاً في الفصل الذي عقده للحديث عن الأوائل ، ويقصد بهم أول من فعل سابقة أو فضيلة ، ومن ثم لغرابة هذا وندرته يستعمل الإسناد . يقول في روايته له : (حدثني زيد بن أخزم قال حدثنا عبد الصمد ، قال حدثنا المغيرة قال سمعت سماك بن سلمة يقول أول من سلم عليه بالأمرّة المغيرة بن شعبة ..)^(٢) . ويقول أيضاً (حدثنا زيد بن أخزم ، قال : حدثنا كثير بن هشام عن فرات عن ميمون بن مهران قال : أول من مشى معه الرجال وهو راكب الأشعث بن قيس)^(٣) . وإذا لم يستعمل أستاذنا في مثل هذه الأخبار ، يشير على الأقل إلى مصادره فيها . وهو دقيق في هذه الإشارة ، وفي الإشارة إلى مصادر أخباره عامة . ومن المظاهر الدالة على هذا ، دقته وأمانته في الأداء . فإذا كانت مصادره شفوية ، قال حدثني ، وإذا كانت مكتوبة ، قال قرأت . كقوله مثلاً « حدثني أبو حاتم عن الأصمعي قال .. »^(٤) وكقوله أيضاً (قرأت في كسب سمر العجم أن الملوك الذين كانوا قبل الطوائف ، كان بعضهم ينزل بلخ من خراسان ، وكان بعضهم ينزل بابل ، وكان بعضهم ينزل فارس)^(٥) .

(١) المرجع السابق والمصحفة .

(٢) المرجع السابق والمصحفة .

(٣) المرجع السابق والمصحفة .

(٤) المرجع السابق والمصحفة .

(٥) المرجع السابق ص ٢٢٠ .

وإجمال القول : أن « ابن قتيبة » لم ينسق كل قواعد هذا « تاريخ الإسلام » تطبيقاً تاماً على أخبار كتابه المعارف ، إذ أعمل الإسناد في كثير منها ، استعاض عنه بالإشارة إلى مصادر أخباره ، ويلاحظ هذا عليه في روايته لأخبار المشهورة المتدولة ، سواء أكانت إسلامية خالصة ، أم تاريخية فحسب ، لأن هناك من رَوَّها قبله بأسانيد كاملة . أما بالنسبة للأخبار التي يغلب عليها الندرة والطرافة ، والتي غالباً ما تتصل بحياة بعض الشخصيات ، التي يترجم لها فنلاحظ عليه في روايته لها التزامه للإسناد ، كشهادة على صحة الخبر الذي يرويه .

ويشارك « ابن قتيبة » في عدم الالتزام التام بكل قواعد هذا المنهج ، الإسلامي في التطبيق ، بعض مؤرخي عصره ، الذين تناولوا التاريخ بمعناه العام ، كآبي حنيفة الدينوري سنة ٢٨٢ هـ في كتابة الأخبار الطوال ، واليعقوبي ٢٨٤ هـ في كتابه التاريخ . وإذا ما تصفحنا كتاب الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ، وجدنا صاحبه لا يلتزم الإسناد في غالب أخبار كتابه هذا ، ولكنه يميل إلى حذفه على سبيل الاختصار وكراهة التطويل . ومهما يكن من أمر ، فهو يعرض في كتابه هذا للتاريخ بمعناه العلم ، وكتابه ينقسم زمنياً إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : يشتمل على أخبار الخليفة ، منذ آدم والأنبياء من بعده وأخبار بني إسرائيل والعرب البائدة .

القسم الثاني : خاص بتاريخ الفرس والأكندر . أما القسم الثالث : فخاص بحروب العرب مع العجم ، والفتوحات الإسلامية من عهد عمر حتى الخليفة المعتصم . وبالرغم من وجود هذا التباين والاختلاف الزمني في أخبار كتابه ، فإن ذلك لم يؤثر على دقته في تطبيق هذا المنهج ، أو بالأحرى لم يختلف دقته في التطبيق ، باختلاف هذه الأخبار ، وتباينها زمنياً ويترتب على هذا أنه حذف الإسناد في جميعها ، ورواها دون إسناد ، ولكنه أشار إشارة عامة وبجملة إلى مصادر في أول كتابه ، وقال^(١) قال أبو حنيفة أحمد بن دود

(١) أبو حنيفة الدينوري : أحمد بن دود - الأخبار الطوال من ٢ تحقيق : عبد الحميد عامر مراجعة : جمال الدين الشيال جلد ١ القاهرة ١٩٥٩ م - ١٣٧٩ هـ .

الدينورى : وجدت فيما كتب أهل العلم بالأخبار الأولى ، أن آدم عليه السلام كان مسكنه الحرم ^(١) . ولكن هذه الإشارة مجملة وغامضة . وهذا الغموض والإبهام نلاحظه عليه عند إشارته إلى مصادر أخباره داخل الكتاب ، إذ نجد مثلا يقتضى فى ذلك أحيانا ، بقالوا كقولهم (وفى زمان جم تبلبت الألسنة ، وذلك أن ولد نوح كثروا بها ، فشحت بهم وكان كلام الجميع البريانية ، وهى لغة نوح ، فأصبحوا ذات يوم وقد تبلبت ألسنتهم وتغيرت ألفاظهم ^(٢)) . وربما قيل إنه يقصد بقالوا هنا بعض أهل الكتاب ، لأن هذا الخبر موجود فى التوراة . ويحتمل أنه سمعه من بعضهم أو قرأه فى التوراة ، التى كانت قد ترجمت فى عصره ^(٣) .. إلى العربية ، لكنه مع هذا غير دقيق فى الإشارة إلى مصادر أخباره ، أضف إلى هذا انه يروى أكثرها دون إسناد فحسبه عزو الخبر إلى قائله ، أو ناقلة مباشرة ، كأن يقول مثلا « قال الأصمعى ، قال الهيثم بن عدى . » ويميل إلى استعمال ذلك بكثرة فى الأخبار القريبة عهد به أو القريب عهد بمصادرهما ، كقوله مثلا ^(٤) قال الهيثم بن عدى بويح لأبى العباس طخلافة ، ولأبى جعفر بولاية العهد من بعده فى رجب سنة اثنتين وثلاثين ومائة . ويتفق مع أبى حنيفة الدينورى فى كتابة « الأخبار الطوال » مادة ومنهجها ، وموضوعا إلى حد ما ، يعقوبى ٢٨٤ هـ فى كتابة التاريخ .

ذلك الذى قيل عنه إنه أقدم مؤلف يتناول التاريخ بمعناه العام منذ خلق آدم

(١) المربع السابق ص ٣ .

(٢) انظر العهد القديم الترجمة العربية : ترجمة جماعة تكتب القديس الأصحاح الحادى عشر من سفر التكوين .

(٣) يقال إن أقدم ترجمة للتوراة ترجع إلى القرن الثالث الفجرى ، وقد عثر إحدى النسخات الأمريكية على نسخة من هذه الترجمة فى دير سانت كاترين . ومنها صورة مصورة على ميكرو فيلم ، متحف كلية آداب الإسكندرية ، وقد استطعت الأطلاع عليها . وقرأتها على آلة القراءة المصرية .

(٤) أبى حنيفة الدينورى : الأخبار الطوال ص ٣٧٠ ط الساقية .

حتى عصر المؤلف ، وهو خلافة المعتضد بن عبد الله العباسي سنة ٢٥٩هـ (١) وسواء صح هذا الرأي أم لم يصح ، فإن الكتاب يقع على كل حال في ثلاثة أجزاء حسب طبعة النجف . الجزء الأول منه يشتمل على قصة آدم والأنبياء من بعده ، وبعض أخبار الأمم القديمة ، كاهند والفرس والروم ، وبعض الممالك الإسلامية ، وينتهي هذا الجزء بالحديث عن العرب وأدبائهم وشعرائهم . والجزء الثاني خاص بسيرة الرسول وخلفائه صلى الله عليه وسلم ومغازيه . أما الجزء الثالث ، فيشتمل على أخبار ما بعد الرسول وخلفائه حتى الخليفة المعتضد بن عبد الله العباسي .

ومما يلاحظ على اليعقوبي ، أنه لم يقتصر في جمع أخباره كتابة هذا رغم تشييعه ، على المصادر الشيعية وحدها ، ولكنه تعدى ذلك إلى غيرها من المصادر التي تمثل وجهات نظر المدارس الإسلامية المختلفة . وهذا واضح على الأقل في الجزء الأول من كتابة ، إذ يظن أنه قد اعتمد في جمع أخبار هذا الجزء على مصادر متعددة منها :

- ١ - أخبار مصدرها أهل الكتاب سواء اليهود أم النصارى .
 - ب - أخبار مصدرها أهل البلدان أنفسهم ، ويظن أنه قد استطاع الحصول على هذه الأخبار من زيارته الخاصة لهذه البلاد .
 - ج - أخبار استمدتها من مصادر مكتوبة ، ويظن أنها كتب أو نقوش .
- غير أن إشارته إلى مصادر أخباره في هذا الجزء من كتابه إشارة غير دقيقة وغامضة في كثير من الأحيان . فمثلا عند حديثه عن ملوك الهند يقول : (قال أهل العلم إن أول ملوك الهند ، الذين اجتمعت عليه كلمتهم برهم) (٢) .

(١) انظر جب ملحق بذرة المعارف الإسلامية مادة تاريخ وانظر أيضا مقدمة تاريخ اليعقوبي ط النجف ج ١ ص ١ .

(٢) ملحق ذرة المعارف الإسلامية مادة تاريخ .

(٣) اليعقوبي : تاريخه ج ١ ط النجف ص ٦٥ .

ونلاحظ الشيء نفسه عليه عند حديثه عن ملوك الصين ، إذ يقول (ذكرت الرواة وأهل العلم ومن صار إلى بلاد الصين وأقام بها الدهر الطويل ، حتى فهم أمرهم وقرأ كتبهم ، وعرف أخبار المتقدمين ، ورؤوه في كتبهم وسمعوه في أخبارهم ، ويكتبون على أبواب مدخلهم ويوت أصنامهم ، ومنقوش في الحجارة ، أن أول ملوك الصين صاين)^(١) . فالرجل يومئذ سمع من أناس ذهبوا إلى الصين ورأوا كذا وكذا .. ولكن .. من هؤلاء ؟ وما أسماؤهم ؟ ومدارجه صلتهم به وبالأخبار التي نقلت عنهم ؟ وهذه الإشارة الغامضة والمبهمة إلى مصادره ، تعد في عرف المنهج الإسلامي ، كما ذكرنا ، تدليساً . ومع من أن اليعقوبي ، لم يكن دقيقاً في الإشارة إلى مصادره ، وفي نقد السند بعامة ، فإنه كان يحكم عقله في نقد بعض متون أخباره ونلاحظ هذا من شكه في بعض أخبار الأمم القديمة ، كأخبار فارس وأشارته إلى أن الطابع الأسطوري ، يغلب على كثير منها . يقول عن ملوك فارس (فارس قديمي للملكها أموراً كثيرة مما لا يقبل مثلها من الزيادة في الخلقة حتى يكون للواحد عدة أفواه وعيون ، ويكون للآخر وجه من نحاس وأشباه ذلك ، مما تدفعه العقول فيجرب في مجرى اللغات والمزول وما لا حقيقة له . ولم يزل أهل العقول والمعرفة من العجم ، ومن له شرف البيت الرفيع من أبناء ملوكهم ودهاقينهم وذوى الراية فيهم لا يحققون هذا ، ولا يصححونه ولا يقولونه)^(٢) فهذا يدلنا على ظهور روح النقد عنده ، وخاصة في متون بعض أخباره ، التي لم يستطع ممارسة نقد مصادره فتعذر ذلك عليه . وربما يرجع هذا إلى أن أخبار هذه الفترة ، تتحدث عن ماضٍ حقيق ، ضاعت في خيالي الزمن وأطماره ، معالمة ناهيك بمصادره .

هذا بالنسبة لفترة ما قبل الإسلام ، أما بالنسبة للفترة الإسلامية ، سواء ما كان منها في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، أم بعده ، فإنه مال في جميعها

(١) المرجع السابق ص ١٥٠

(٢) المرجع السابق ص ٢ ج ٢ - الصفحة

إلى الانتقاء والاختيار ، لا إلى الإحصاء . والاستيعاب . وهذا الانتقاء يدلنا
 دلالة واضحة ، على أنه كان يعمل ذكره وعقله في الرواية والتقدير . (لما انقضى
 كتابنا الأول ، الذى اختصرنا فيه ابتداء كون الدنيا وأخبار الأوائل ، من الأمم
 المتقدمة والممالك المتفرقة ، والأسباب المتشعبة ، ألفنا كتابنا هذا على ما رواه
 الأسياف المتقدمون من العلماء والرواة ، وأصحاب السمر والأخبار
 وانتاريجات ، ولم نذهب إلى التفرد بكتاب نصنعه ، وتكلف منه ما قد سبقنا
 إلى غيرنا . لكننا قد نذهب إلى أجمع المقالات والروايات لأننا وجدناهم
 يختلفوا في أحاديثهم وأخبارهم ، وفي السنين والأعمار ، وزاد بعضهم ونقص
 بعض ، فأردنا أن نجتمع ما انتهى إلينا مما جاء به كل إمرء منهم ، لأن الواحد لا
 يحيط بكل علم)^(١) ثم يشير إلى مصادر خبره في هذا الجزء من كتابه ، ومن
 ذكره لهذه المصادر ، نلاحظ أنها تمثل وجهات نظر المدارس الإسلامية المختلفة ،
 ونلاحظ أيضاً أنه لا يلتزم الإسناد في روايته لها ، ولا حتى في روايته للأخبار
 الدينية الشرعية ، وعلى وجه الخصوص الصادرة عن النبي صلى الله عليه
 وسلم . يقول مثلاً جون إسناد (وكان يخطب أصحابه ويعظهم ويعلمهم
 عاين الأخلاق ومكالم ، الأفعال ، خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال في خطبته : أيها الناس إن لكم معالم فأتوها إلى معالمكم ، وأن لكم نهاية
 فأتوها إلى نهايتكم ..)^(٢) .

وإجمال القول : أن يعقوب لم يطبق هذا المنهج الإسلامى تطبيقاً تاماً على
 أغلب أخباره ولكن أثرت روح هذا المنهج عليه في الكتابة ، والتأليف فكان
 لا ينقل خبراً دون الإشارة إلى مصدره فيه . أضف إلى هذا ظهور روح الشك
 عنده ، وخاصة في فترة ما قبل الإسلام .

وعلى كل حال ، فيتضح لنا مما سبق أن دقة هذا المنهج في التطبيق على الخبر
 التاريخي ، بدأت تراجعي بعد كتاب السيرة ، حتى كادت تختفى تماماً ولم يعا

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ ج ٢ ط السابقة .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ ج ٢ ط السابقة .

يبقى من هذا المنهج إلا روحه وشكله وخطوطه العريضة .

ويجب أن نضع في الاعتبار ، أنه كلما بعد الخبر عن الأصل أو الغرض الدينى قلت درجة الثقة في نقله . وكلما كثرت المصادر غير الاسلامية ، وتعددت في الرواية التاريخية ، قلت درجة الثقة في التطبيق أيضاً . ولعل هذا يفسر لنا سبب تساهل كتاب ما بعد السيرة كابن قتيبة وأبى حنيفة الدينورى واليعقوبى في تطبيق قواعد هذا المنهج ، لدرجة أنهم أمهلوا كثيراً من أصوله وقواعده عند التطبيق ، ولم يلتزموا إلا بصورته وروحه وخطوطه العريضة . وظلت هذه الحالة فترة من الزمن ، وبالتحديد حتى أواخر القرن الثالث إلى أن جاء الطبرى ٣١٠ هـ فأعاد لهذا المنهج سيرته الأولى ومكانته في التاريخ الإسلامى والتزم الثقة في تطبيقه على أخبار كتابه « الرسل والملوك » ، الذى استقى مواده من مصادر متعددة فأخذ بالتفسير عن مجاهد وعكرمة ، والسيرة عن أبان وعروة وشرحيل بن سعد ، وابن اسحاق ، وأخبار الردة والفتوح عن سيف بن عمر^(١) .

والتزم الطبرى ، بأمانة هذا المنهج، ودقته في تطبيقه واضحة كل الوضوح داخل كتابه ، ولعل من مظاهر هذه الدقة في التطبيق تحريره وتبتيه في الرواية وتمسكه بالإسناد ، لأن نظره إلى التاريخ متأثرة إلى حد كبير بكونه محدثاً وفقهياً ، وقد رعى في تاريخه إلى تكميل تفسيره^(٢) . وترتب على هذا أن جاءت روايته للتاريخ متأثرة إلى أبعد الحدود بهذا المنهج الإسلامى في الرواية قلها وقالها .

فأساس صحة الرواية كما يتطلب هذا المنهج الثقة بالرواة من حيث العدالة والضبط وصحة الاسناد . وهذا ما التزمه الطبرى ، وطبقه في كتابه بأمانة ودقة ، اضطرت به إلى الوقوف أمام كثير من رواياته موقفاً سليماً ، فلم يحاول نقد بعض مضامينها التى قد تخالف العقل ، أو المنطق مادامت أساسياتها صحيحة .

(١) جواد على : مواد لتاريخ الطبرى نشر في مجلة المجمع العلمى العراق العدد الأول ، الثانى ، الثالث ، الرابع .

(٢) جيب ملحق دائرة المعارف الإسلامية - تلويح - ترجمة العربية .

وهذا لأن أكثر أخباره ، تتصل بالرسل والأنبياء ، فهي أخبار دينية يتحدث بعضها عن غيبات لا دخل للعقل فيها لأنها فوق العقل ، والنقد ، ومن ثم وجب قبولها على علاقتها مادامت صحيحة الأسانيد . ولقد اتخذ الطبرى من هذا المنهج تكأة اتكأ عليها في الاعتذار عن منهجه هذا . يقول في المقدمة (وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتيادى في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار ، التى أنا ذاكرها فيه والآثار ، التى أنا مستندھا إلى روايتها فيه دون ما أجرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس الا اليسير القليل منه إذا كان العلم بما كان من أخبار الماضين ، وما هو كائن من أبناء الحداثين غير واصل من لم يشاهدوه ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط لفكر النفوس فما يمكن فى كتابى هذا من خير ذكرناه ، عن بعض الماضين مما يستكره قارئه ، أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها من الصحة ولا معنى فى الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا ، وإنما أوتى من قبل بعض ناقله إلينا . وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أودى إلينا ..)^(١) .

فحسب المؤرخ كما يرى الطبرى صدق النقل وأمانته ، والصدق هنا يرجع إلى المصدر لا إلى المضمون ، وهذا أصل من أصول المنهج الإسلامى فى الرواية ، الذى غلب كما رأينا على المؤرخين المسلمين فى كتاباتهم ، وطبقوه متأثرين بروحه هذه ، وفلسفته . ومن هنا وجه كثير من الباحثين المعاصرين من المستشرقين على وجه الخصوص ، سهام نقدهم إلى الطبرى خاصة والمؤرخين المسلمين عامة ، لقلية روح هذا المنهج الروائى عليهم ، إذ اضطهرهم أن يكونوا رواة لا نقاداً ، فهذا « فلهوزن » يتهم رواة الطبرى بأنهم (لا يفرقون بين الأخضر واليابس . وهم يذكرون أئمة الأشياء فلا يدعون شيئاً مجهولاً)^(٢) « يذهب » نيكلسون « إلى نحو من هذا فى كتابه « تاريخ آداب

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك المقدمة ص ٨ ط دار المعارف ١٩٦٠ م . م . تحقيق محمد

أبو الفضل إبراهيم

(٢) فلهوزن : العولة العربية وسقوسها ترجمة يوسف العث ص ٢ .

ولقد أثار هذا الموضوع أحد كتاب فرنسا لمصريين . ودفع عن وجهه نظر المؤرخين المسلمين ، ومنهجهم دفاعا مريرا . يقول (وجد من لام مؤرخي المسلمين ، ولاسيما العرب ، على فقدان روح النقد في تقدير الوقائع ، وعلى الطلاوة في سردهما ، فهذه الملاحظة ، وإن لم تخل من أساس يجب أن يحترز من تعميمها) (٢) . ثم يعلل هذا بقوله (وما حمل العلم الغربي زمتا طويلا من حكم غير ملائم ثم لأن مؤلفي المسلمين التاريخي يوضح بالوجه ، الذي يدرك الشرقيون به التاريخ والذي يختلف عن طراز الغربيين ، ولاسيما طراز المدارس الحديثة ، فتاريخهم يحمل صفة اليوميات التي تسجل بإخلاص لصفة التركيب الواسع ، الذي يفتن الذهن الأوربي مقدار فمقدار ، وأخص ما مال إليه مؤرخو الاسلام ، هو قيد الوقائع وجمع الوثائق ، فهم يعدون أنفسهم جامعي أخبار ووكلاء استعمال للاعقاب لا مفسرين للحوادث الماضية وحاكمين فيها) . ويعقب أخيرا على هذا كله تعقيا رائعا فيقول (فالمؤلف الذي يقوم عمله على نقل الأخبار بلا تفسير ولا نقد ، يقدم لنا من ضمان الإخلاص والعدل ، أكثر مما يقدم لنا الكاتب ، الذي يعرض علينا الوثائق ممحصة أو مشوهة ، وحق ما يعتقده عن حسن نية أو عن غرض عن صدق أو كذب) (٣) .

ومهما وجه إلى المؤرخين المسلمين ، وإلى منهجهم من انتقادات ، ومهما قيل عن فقدان روح النقد في كتاباتهم ، فإننا ، نشاطر هذا الباحث النصف الرأي في أنهم كانوا يطبقون هذا المنهج عن فهم ودراسة لمهمة المؤرخ في عصرهم ، التي تقتصر على النقل الأمين ، ومن ثم غلب الطابع الروائي على كتاباتهم التاريخية ، وأصبح التاريخ عندهم مجرد رواية لأحداث الماضي وانحصرت مهمة المؤرخ في النقل لا النقد .

Nichleson: A literary History of the Arabs

(١)

(٢) جدير بملفات الهر - ج : بحال الإسلام ترجمة عادل رحمن ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وإحقاقاً للحق ، فإن هذا الحكم ينطبق على المعرفة التاريخية بصفة عامة في العصور الوسطى ، لا المعرفة التاريخية الإسلامية فحسب^(١). ومرد هذا أغلب الظن ، اتصال المعرفة التاريخية بالمعرفة الدينية منذ نشأتها في البيئة الإسلامية بصفة خاصة ، واتصالها بفلسفة الأديان في العصور الوسطى بصفة عامة^(٢) . والمعرفة الدينية على كل حال ، معرفة ثقيلة تثبت بالثقل والسماع وتتطلب القبول والتسليم ، وعلى هذا فهي ليست في حاجة إلى نقد لأنها فوق النقد . ومهما يكن من أمر ، فهذه الانتقادات ، إن دلت على شيء ، فإنما تدل على احتضان الخبر التاريخي لهذا المنهج ، وعلى تشرب كثير من المؤرخين بروحه وفلسفته ، وتطبيقهم لكثير من قواعده وأصوله ، وإن اختلفت درجة دقتهم في التطبيق ، تبعاً لاختلاف نوع الخبر وأهميته وفترته الزمنية ، وبناء على هذا كان كتاب السيرة ، كما رأينا ، أدق تطبيقاً لهذا المنهج ، وأشمل ممن أتوا بعدهم وتناولوا التاريخ في مصادره المتعددة الإسلامية وغير الإسلامية ، ولكن دقتهم ، في التطبيق ، لا ترقى على كل حال إلى دقة أصحاب هذا المنهج في مجال النظر ، وإن قلوبهم في مجال التطبيق .

وبهذا كله ، فقد وضحت لنا درجة دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر التاريخي ، ولم يبق لنا الآن سوى معرفة جرحه عند تطبيقه على الخبر الأدبي ، وهذا هو موضوع الفصل الآتي .

(١) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ص ٥٣ - ٥٥ ترجمة عادل رجبين دار المعارف بمصر

(٢) كولنكورد : فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ٣٥ ط القاهرة ١٩٦١ م

Encyclopaedia Britannica; (History)

وانظر أيضاً مادة

الفصل الرابع

فى

الخبر الأدبى

أشرنا آنفا إلى أن رواية الخبر الأدبى ، سارت فى إطار منهج رواية الخبر الدينى ، وتشرب كثير من رواة الخبر الأدبى روح هذا المنهج الإسلامى . فى الرواية ، وظهر هذا واضحا ، كما سنرى ، فى كتاباتهم ، خلال القرنين الثانى والثالث على وجه الخصوص .

أضف إلى هذا أنهم لم يتأثروا بهذا المنهج فى الرواية وحسب ، بل النقد أيضا . ولا نغنى بالنقد هنا ، معناه الغنى ، ولكن نغنى بذلك معناه العلمى ، أى معرفة صحيح الخبر من زائفه .

وعلى أية حال ، فإن منهج نقد الخبر الأدبى ، يشبه إلى حد كبير منهج نقد الخبر الدينى . فقد أشرنا آنفا إلى أن هذا المنهج الأخير ، يتناول ناحيتين ، هما : السند والمتن ، أو الراوى والمروى .

ويلاحظ أن المنهج الأول ، يتناول هاتين الناحيتين ، ومن ثم فهو يشبه منهج الخبر الدينى فى هذا .

وكما اختلف نقاد الخبر الدينى فى الحكم على الرجال جرحا وتعديلا ، واعتبرنا هذا إخلالا منهم بدقة هذا المنهج عند التطبيق ، اختلف نقاد الخبر الأدبى فى الحكم على الرجال جرحا وتعديلا كذلك ، وبلغ الأمر ببعضهم أن تناول علماء اللغة الكبار ، وأعلام الرواية الأدبية ، كجواد ، وخلف ، والأصمى ، والكشاف ، والتحليل بن أحمد .. الخ .

وليس هذا وحسب ، بل اختلف في الحكم عليهم ، بين مخرج ومعدل^(١) وهذا النقد بالنسبة للراوى .

أما بالنسبة للمروى ، فقد شك كثير من أعلام الرواية الأدبية ونقادها في صحة الشعر الجاهلى ، كأبى عمرو بن العلاء ، والأصمعى ، وأبى عبيدة ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، وتنبهوا إلى حقيقة وضع الشعر الجاهلى^(٢) . ولكن هذا التنبيه كان مجرد إشارات عابرة ، ولم يصبح نظرية علمية ، إلا على يد ابن هشام ٢١٨ هـ مهذب السيرة ، وابن سلام الجهمى ٢٣١ هـ ، صاحب كتاب طبقات فحول الشعراء ، والذي كان له الفضل الأكبر في تقنين هذه النظرية وتأصيلها .

فقد أشار في مقدمة كتابه هذا ، إلى أن الشعر الجاهلى ، فيه كثير من الوضع والاتحال . يقول (وفي الشعر المسموع مفعول موضوع لا خبر فيه ، ولا حجة في عريته ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ولا مدح رائع ، ولا هجاء مُقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف^(٣)) ولم يكتف بهذه الإشارة بل أخذ يسرد بعض نماذج والأمثلة ، الدالة على ذلك . ومن أبرزها الأشعار ، التى ، رواها ابن اسحاق في السيرة لعاد وحمود ، وهما من القبائل العربية البائدة ، التى ضاعت أخبارها ، وطُمست معالمها . ويشك في صحة هذه الأخبار مستندا في ذلك ، إلى بعض الأدلة العقلية المنطقية مثل :

١ - إن اللغة الفصحى ، وهى لغة الشعر الجاهلى ، لم تظهر إلا في عهد إسماعيل بن إبراهيم ، وقد كان ذلك بعد عاد وحمود بزمان طويل .

(١) - طبقات فحول الشعراء لابن سلام ص ٤٠ ط شاكر . (الأولى) .

- مرآة البحرين لأبى الطيب المقرئ ص ٧٣ ط الفيضالة .

(٢) - مصادر شعر الجاهلى لمحمد الدين الأسد ص ٤ .

(٣) - صفات صحت الشعراء ص ٥ - ٦ .

ب - اختلاف لغة عاد وثمود وهما من اليمن اختلافا تاما عن اللغة العربية ، وهى لغة شمال الجزيرة .

ج - لم يقصد الشعر الجاهلى قصائد إلا فى فترة قريبة عهد بالإسلام ، ويرجع ذلك إلى عهد مهلهل بن ربيعة ، فكيف يعقل أن تروى قصائد كاملة من هذا الشعر ، وتنسب إلى عهد هذه الأمم القديمة^(١) .

وبعد أن يكشف النقاب عن علة هذه القضية ومسيبها ، يتقل إلى ذكر معلولها ومسيبها ، ويرجع ذلك إلى عاملين :

أولاهما : العvisية القبلية .

ثانيهما : تزويد الرواة^(٢) .

ومهما يكن من أمر ، فقد طبقت كثير من قواعد منهج نقد النحر الدينى على رواية النحر الأذى ونقده ، ولعل من أهم مظاهر هذا التطبيق ، بقاء الإسناد والإشارة إلى المصادر ، فى كتابات بعض الكتاب . الذين فهموا الأدب فهما موسوعيا ، خلال القرنين الثانى والثالث الهجرين ، كالجاحظ فى البيان والتبيين ، وابن قتيبة فى المعانى وعيون الأخبار ، والمبرد فى الكامل ، وتعلب فى مجالسه .

ولن نتضح لنا حقيقة هذا الأمر ، إلا إذا تتبعنا ظاهرة الإسناد ، والإشارة إلى المصادر عند كل منهم على حدة ، فى أخص مؤلفاته ، التى يمثل فيها هذا بوضوح ، ولنبداً بأقدمهم وفاة وهو الجاحظ ٢٥٥ هـ ، وخير ما يمثل لنا هذا عنده كتابه « البيان والتبيين » ، الذى يمثل فى حقيقة الأمر الثقافة الموسوعية ، التى كانت غالبية على كتاب ذلك العصر ، الذين فهموا الأدب فهما موسوعيا ، أى الأمام من كل فن بطرف . والمتصفح لهذا الكتاب تصفحاً دقيقاً يلحظ ، أن مؤلفه لم يلتزم الاسناد فى عامة أخباره ، ولكنه مال إلى التزام ذلك

(١) تاريخ نقد الأدب عند العرب نخبة - ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٠ .

بعضها دون بعض .

ويلاحظ هذا في روايته لبعض الأخبار التاريخية ، التي تتضمن حوادث
ح ، وعلى تلة استعماله للإستناد فيها ، فإنه لم يكن دقيقا في هذا
استعمال ، فقد كان يميل في أكثره إلى العنعة والاختصار ، ثم إلى الاجمال
التفصيل .

مثلا يقول في وصية معاوية بن أبي سفيان (الميثم بن عدى ، عن أبي بكر
عن أشياخه ، قال : لما حضرت معاوية الوفاة ، ويزيد غائب ، دعا معاوية
مسلم بن عقبة المري ، والضحاك بن قيس الفهري ، فقال : أبلغنا عنى يزيد
وقولا له : انظر إلى أهل الحجاز فهم أصلك وعترتك ، فمن أتاك منهم
فأكرمه ، ومن قعد عندك فتمهده . وانظر إلى أهل العراق فإن سألوك عزل
عامل لهم في كل يوم فاعزله عنهم ، فإن عزل عامل أهون عليك من سل مائة
ألف سيف ، ثم لا تدري ما أنت عليه منهم .

ثم انظر إلى أهل الشام فاجعلهم الشعار دون الدثار (١) .

ويتضح هذا أيضا من قوله ، أثناء حديثه عن كتاب عمر بن الخطاب إلى
معاوية في القضاء . (حفص بن صالح الأزدي ، عن عامر الشعبي ، قال :
كتب عمر إلى معاوية ، أما بعد : فإني أكتب إليك بكتاب في القضاء لم آلك
ونفسي فيه خيرا ، الزم خمس خصال ، يسلم لك دينك ، وتأخذ فيه بأفضل
حظلك : إذا تقدم إليك الخصمان فعليك بالبيئة العادلة ، واليمين القاطعة ،
وأذن الضعيف حتى يشتد قلبه ، وينبسط لسانه ، وتمهد الغريب ، فإنك إن لم
تعمده ترك حقه ، ورجع إلى أهله ، وإنما ضيع حقه من لم يرفق به ، وآسى
بهم في لحضك وطرفك ، وعليك بالصلح بين الناس ، ما لم يستبين لك فصل
القضاء (٢) .

(١) السند والنسب - ج ٢ ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق - ج ٢ ص ١١٩ .

وبرغم الأهمية التاريخية والتشريعية لهُذين الخبرين ، فإن إسناده فهُمَا وفي غيرهما من الأخبار ، التي من هذا النوع غير دقيق ، إذ تغلب عليه العننة وقد لا يصل إلى الشاهد الحقيقي ، الذي شاهد الواقعة ثم رواها ، أو قد يصل إليه ، لكن يترتب على ذلك انقطاع في الإسناد وحذف بعض الرواة منه .

يُضاف إلى ذلك ، عدم دقته هنا في تحديد المصطلحات اللفظية ، لدرجات التحمل والأداء . فلم يشر مثلا ، إلى كيفية نقله للخبر ، هل سماعا ؟ ؟ أو قراءة ؟ ؟ أو إجازة ؟ ؟ .

(هذا بالنسبة للأخبار التاريخية ، أما بالنسبة للأخبار الأدبية التاريخية ، أو التي هي مزيج من الأدب والتاريخ ، فيلاحظ عليه ، في روايته لها ، عدم استعمال الإسناد ، إلا في نوع خاص منها ، ذلك الذي يغلب عليه الندرة والطرافة ، ويكثر أن يكون أخبارا شخصية بحتة ، وإسناده فيها دقيق إلى حد ما . وبما يوضح هذا قوله ، أثناء حديثه عن اللحن ، وإشارته إلى أن بعض العلماء كان يلحن اقتداء بما سَمِع .

(حدثنا عثام أبو يحيى عن الأعمش عن عمارة بن عمر ، قال كان أبو معمر يحدثنا فيلحن يتبع ما سَمِع . (١) .

وقوله كذلك في موضوع اللحن نفسه (وقال مسلم بن سلام ، . حدثني أبان بن عثمان ، قال - وكان بخيلا - دعا غلامه ثلاثا ، فلما أجابه ، قال : فمن لَدُن دأوتك ، إلى أن أجبتني ما كنت تَضُن ؟ ؟ .

يريد من لَدُن دعوتك ، إلى أن أجبتني ما كنت تصنع (٢) .

وإستعماله للإسناد في مثل هذه الأخبار ، لا يخرج عن كونه دليلا ، أو برهانا على صحة ما يرويه ، لأن أكثر مرويَّاته هنا ، أخبار شخصية . تتعلق

(١) - مع السلف ص ١٥٥

(٢) - مع . ص ١٥٧

سيرة بعض العلماء والأدباء ، ولو رويت دون إسناد ، فلن يصدقها الكتّابون
فرايتها وتدرتها .

هذا بالنسبة للأخبار الأدبية التاريخية ، أما بالنسبة للأخبار الأدبية الخالصة
كشعر مثلا ، فكثيرا ما نجد لا يلتزم الإسناد في روايته لها ، مكتفيا في هذا
مزمز الخبر إلى قائله مباشرة والنص على ذلك . كأن يقول مثلا ، قال : بشار
و قال الكمي ، أو قال : أبو نواس ..

وأشد خطورة من هذا ، أن يروى أحيانا مثل هذا النوع من الأخبار
الأدبية ، دون تحديد دقيق لأسماء مصادرها الأصلية . كأن يقول مثلا ، قال
الراجز ، وقال الآخر ، وقال بعضهم .

من هذا الراجز ؟ ومن ذلك الآخر ؟ ومن بعضهم ؟

وهذا يعد في عرف علم الرواية تدليسا .

ولكن هل هناك من تعليل أو تفسير لهذا المسلك الذي يسلكه في روايته لمثل
هذه الأخبار ؟ ؟ . ينبغي على الظن أن مرد ذلك ، أنه لم يورد أكثر هذه
الأخبار على سبيل الاستشهاد أو التمثيل ، وإنما أوردتها على سبيل الامتاع
والتسلية . ودفعنا للملل الذي يصيب القارئ عند قراءته لهذا الكتاب . ومن
ثم ، فقد أورد أكثرها في باب المزل لا باب الجذ ، لأن منهجه في هذا
الكتاب ، أن يتبع كل باب من الجذ ، بشيء يسير من المزل ، ترويحاً عن
القارئ أو السامع . يقول (قد ذكرنا في صدر هذا الكتاب من الجزء الأول ،
وفي بعض الجزء الثاني ، كلاما من كلام العقلاء والبلغاء ، ومذاهب من
مذاهب الحكماء والعقلاء ، وقد رويناه نواذر من كلام الصبيان والمحرومين من
الأعراب ونواذر كثيرة من كلام المجانين ، فجعلنا بعضها في باب المزل
والفكاهة ، ولكل جنس موضع يصلح له ، ولا بد لمن استكده الجذ من
الاستراحة إلى بعض المزل)^(١) .

(١) النسخة المطبوعة : ص ١٦٣

ومما يدل على صحة ذلك ، أنه كان يحتاط كثيراً في روايته لبعض الأخبار التي كان يوردها على سبيل التعلم والتأدب . فيبدى أحيانا شكاً ببعض مصادره فيها . وينص أحيانا آخر على ما في بعضها من وضع أو انتحال .

ويبدو هذا بشكل واضح ، في الباب الذي عقده بالجزء الثالث من هذا الكتاب . تحت عنوان « ذكر مقطعات من أشعار بعض الأعراب ونوادهم » . من ذلك مثلاً قوله (قال بعض الأعراب ، مجهول الاسم ، وهو من جيد محبتي أشعارهم :

حفرنا على رغم اللهازم حفرة بهطن فليح والأسنة جنح
وقد غضبوا حتى إذا ملأوا الرى رأوا أن يقراراً على الضيم أروح^(١)

وقوله كذلك (وقال الحارث بن حلزة ، قال أبو عبيدة ، الباقي مصنوع)^(٢) ويشك أحيانا آخر ، في نسبة بعضها إلى قائلها .

فعلى سبيل المثال لا الحصر قبل أن يروى ، أبياتا لحاتم الطائي في الفخر ، يبدى شكاً ، في صحة نسبتها إليه قائلها ، وأظنها لبعض اليهود^(٣) . وعلى العكس من ذلك ، نراه أحيانا يوثق نصوص بعض رواياته . كقوله مثلاً (قال سعد ابن الربيع بن مالك ، وهو من قديم الشعر وصحيحه :

ألا إنما هذا السلال الذي ترى وإدبار جسمي من ردى العثرات
وكم من خليل قد تجللت بعده تقطع نفسي دونه حشرات^(٤)

وجملة القول : أن صاحب كتاب البيان والتبيين ، لم يلتزم الإسناد في عامة أخبار كتابه ، بل في بعضها دون بعض .

وعلى وجه الخصوص في الأخبار الأدبية التاريخية النادرة ونحرية ، وفي

(١) المرجع السابق ج ٣ ص ١٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٤ ج ٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٧٦ ج ٣ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩٣ ج ٣ .

الأخبار الأدبية الخالصة كالشعر ، الذى يقال على سبيل التعلم والتأدب ،
والاستشهاد والتمثيل ، والذى يروى فى باب الجد ، لا فى باب الغزل .

وبناء على هذا يمكننا القول : بأن الجاحظ لم يلتزم الدقة فى تطبيق قواعد
هذا المنهج ، إلا فى الأخبار التى يروىها متشكلا أو مستشهدا .

أضف إلى ذلك أن دقته فى التطبيق ، تختلف باختلاف نوع الأخبار ، التى
يروىها ، وأهميتها والقصد من إيرادها لها .

وعلى أى حال ، فإذا كان الجاحظ ، لم يلتزم الإسناد فى عامة أخبار كتابه
البيان والتبيين ، لكن فى بعضها دون بعض ، فإن أحد معاصريه وهو ابن
تحية ، الدينورى ٢٧٦ هـ قد التزم ذلك بكثرة وبدقة ، وفى أخبار كتابه المعالى
الكبير وخاصة فيما أورده فى هذا الكتاب من أخبار أدبية خالصة وإسناده فى
هذه الأخبار ، ينتهى غالبا إلى أحد رواة الرواية الأدبية ، من الطبقة الأولى ،
كأبى عمرو بن العلاء ، ومن فى طبقته .

ومن ذلك مثلا قوله (أنشدنى الزهاشى ، عن الأصمعى ، عن أبى عمر بن
العلاء ، لأبى داود الأهمدى هذه الأبيات :

لقد ذعرت بنات عم المرشقات لما بصاحب
بمجنوف يلقى وأعلى لونه ورد مصاص^(١)

وربما يرجع تمسكه بالإسناد فى مثل هذه الأخبار الأدبية ، إلى أنه قد أورد
أكثرها ، على سبيل الاستشهاد والتمثيل لا على سبيل الأمتاع والتسلية ، ولذا جاء
الفراغ ، ولعل معرفتنا الغرض من تأليف كتابه ، تؤكد صحة ما نذهب إليه .
فالفرض من تأليف هذا الكتاب ، جمع كثير من الشواهد الشعرية
والنثرية ، وشرح معانى الفاظها والاستشهاد على ذلك بشواهد أخرى ، ولذا

(١) بنات عم المرشقات : هى النساء . والبصاحب : حركات الأذناب والمصاص المفاصل من كل
شئ . فطر المعال الكبير ج ١ ص ١ ط حيدر آباد .

نجدّه يقسم كتابه تقسيماً موضوعياً إلى عدة أجزاء . الأول كتاب الجليل ، والثاني كتاب السباع ، والثالث كتاب الطعام والضيافة . ثم يورد في كل جزء من هذه الأجزاء ما قبل فيه من شعر ، محاولاً شرحه وتفسيره ، مستعيناً على ذلك بشواهد أخرى من الشعر ، وبأقوال العلماء أنفسهم في ذلك .

وبما يوضح هذا قوله (وأنشدني أبو حاتم السجستاني عن أبي زيد

عوى ثم قرقا بعد ما لعبت به حوامين أمثال الذئاب السوافد

قال السجستاني سألت عنه الأصمعي ، فقال النفاذ أضرم ما يكون ، وأذهب سحنة ، وأشد غيرة ، فأراد أنها حوامين غير ، وحوامين جمع حرمات ، وهي القطعة من الأرض فيها غلط واتقاد^(١) .

فهو هنا دقيق في استعمال الإسناد ، ورغم قصره ، وما فيه من عنقة ، فإنه ينتهي إلى المصدر الأصلي للخبر أو الحجة فيه ، يضاف إلى ذلك أن عنقته محسولة على السماع والاتصال . وهو دقيق كذلك في استعمال المصطلحات اللفظية للدرجات التحمل والأداء ، فكلمة أنشدني التي يستعملها في بداية إسناده ، تدلنا على أنه سمع الخبر الأديب^(٢) ينشد إنشادا ، ولم يؤخذ من صحيفة أو كتاب ، وهي تقابل في روايته الخبر الدينني حدثني ، وهي أعلى مراتب الأداء كما ذكرنا . والمتصفح لهذا الكتاب يتضح له ، أن هذا الحكم ، لا يختص بهذا النص وحده ، وإنما هو حكم عام ، يصح انطباقه على معظم أخبار هذا الكتاب .

وعلى هذا يمكننا القول ، بأن ابن قتيبة ، كان دقيقاً في الرواية ، وفي تطبيقه لقواعد صحيح النقد التاريخي الإسلامي . وتبدو مظاهر هذه الدقة في استعماله للإسناد في معظم أخبار هذا الكتاب ، والنص على مصادر أخباره وفي استعماله للمصطلحات اللفظية ، للدرجات التحمل والأداء .

ومرر هذا ، أنه أورد ، معظم أخبار هذا الكتاب على سبيل الاستشهاد

(١) المرجع السابق ص ٢٨١ ج ٢ من المجلد الأول .

التحليل ، لا على سبيل الإمتاع والتسلية ، ولإزاء الفراغ ، وعلى العكس من
 هذا ، نراه في عيون الأخبار يختلف دقة في تطبيق هذا المنهج تبعاً لتباين ، وتنوع
 أخبار هذا الكتاب . ففي الأخبار الدينية يستجيبك بالإسناد ويلتزمه بدقة . ومن
 روايات الموضحة لذلك ، قوله في باب السلطان (حدثني أحمد بن الحليل ،
 قال حدثنا محمد بن الحصب ، قال حدثني أوس ابن عبد الله بن برمجة عن
 أخيه سهل ، عن برمجة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : استعينوا
 على الحوائج بالكتمان فإن كل ذي نعمة محسود) (١٥) .

وقوله في باب البيان (حدثني عبد الله ، قال حدثنا يحيى بن آدم ، عن
 قيس ، عن الأعمش ، عن عمارة بن عمر عن عبد الرحمن بن يزيد ، عن عبد
 الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أن من البيان لسحرا ، فأطيلوا
 الصلاة ، وأقصروا الخطب) (١٦) .

وهذا النهج عنه ، يهجه في روايته للأخبار الأدبية ، التي يوردها مستشهدا
 على صحة قضية أدبية أو لغوية .

من ذلك مثلا ، قوله في باب البيان ، تحت موضوع الأبيات التي لا مثل لها
 (حدثني أبو الخطاب ، قال حدثنا معتمر ، عن ليث ، عن طاووس عن ابن
 عباس ، قال : إنها كلمة نبي :

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا ويأتيك بالأخبار من لم تزود) (١٧) . وقوله
 كذلك (حدثني الرياشي ، عند الأصمعي ، قال : أبدع بيت قالته العرب قول
 أبي ذؤيب :

والنفس راغبة إذا رغبتها وإذا ترد إلى قليل تنقع (١٨)

(١) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ١٦٨ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠ .

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ١٩١ .

ومن ذلك أيضا قوله في موضوع الاعراب واللحن .

(حدثني أبو حاتم ، عن الأصمعي قال : سمعت مولى آل عمر بن الخطاب يقول : أخذ عبد الملك بن مروان رجلا ، كان يرى رأى الخوارج ، رأى شييب ، فقال له : أأنت القاتل :

ومنا سويد والبطين وقعب ومنا أمير المؤمنين شييب

فقال : إنما قلت : ومنا أمير المؤمنين شييب . بالنصب أى يا أمير المؤمنين فأمر بتخليه سبيله (١) .

وعلى العكس من ذلك نراه لا يستعمل الاسناد عند روايته لبعض الأخبار التاريخية الشائعة ، والقرية عهد بعصره ، مكثيا في روايته لها ، بعزوها إلى مصادرهما المباشرة .

من ذلك مثلا روايته لهذا الخبر الذى يتعلق بقيام الدولة العباسية ، دون إسناد ، مستعينا عن ذلك بعزوه إلى مصدره المباشر .

(قال محمد بن علي بن عباس ، لرجال الدعوة حين اختارهم للدعوة ، وأراد توجيههم . أما الكوفة وسوداها ، فهناك شيعة على بن أبى طالب . وأما البصرة فعثمانية ، تدين بالكف ، وتقول كن عبد الله المقتول ، ولا تكن عبد الله القاتل . وأما الجزيرة فحرورية مارقة . وأما الشام فليسوا يعرفون سوى أبى سفيان وطاعة بنى مروان . وأما أهل مكة والمدينة ، فقد غلب عليهما أبو بكر وعمر . ولكن عليكم بغراسان ، فإن هناك العدد الكثير والجلد الظاهر ، وقلوبا فارغة لم تنقسمها الأهواء ، ولم تنور عينا النحل (٢) . ومثل هذه الأخبار التى تتعلق بالدعوة العباسية ، ليست في حاجة إلى إسناد لأن معظم رواة أخبار هذه الدولة ، كانوا معاصرين لصاحبنا ، وقد كان بعضهم شهد عيانا لمثل

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٠٤ .

هذه الأحداث وبعضهم شاهدوا شهود العيان ، ونقلوا عنهم ، ويحتمل أن يكون صاحبنا قد التقى بأحد الرواة الذين عاصروا ذلك الحيز ، أو أحد الذين كانوا قريبى عهد به .

يضاف إلى ذلك أن هذا الحيز مروي في كثير من كتب التاريخ الإسلامى ، وبخاصة تلك التى أرخت للدولة العباسية ، وتضافرها على روايته بنصه ، يكتسبه شهرة وذيوعا ، ومن ثم يصبح شيئا بالحديث المتواتر .

وعلى هذا يمكننا القول ، بأن حذفه للاستاد هنا ، لا يدل على تساهل في التطبيق ، بل يدل على ميله للاختصار وعزوفه عن الاستطراد .

وهذا النهج عينه ، يهجه في روايته للأخبار الأدبية ، التى يرويها على سبيل الأمتاع والتسلية ، وإزجاء الفراغ ، إذ يرويها في كثير من الأحيان بلا أسانيد مقتصر فى ذلك على عزوها إلى مصادرهما المباشرة ، ومعظمها نوارد وحكايات ، تحكى عن بعض الأعراب ، أو رواة الأدب وقد روى الكثير منها أبو حاتم ، والأصمعى والمجاhez وغيرهم من رواة الأدب والنوارد . ومن هذه الروايات مثلا قوله في باب القبح والدمامة .

(أخبرنا بعض أشياخ البصرة أن رجلا وامرأته ، اختصما إلى أمير من أمراء العراق ، وكانت المرأة حسنة المنتقب فيبحة المسفر وكان لها لسان ، فكان العامل مال معها ، فقال يعمد أحدهم إلى المرأة الكريمة فيزوجها ثم يسىء إليها ، فأهوى الزوج فألقى القناب عن وجهها ، فقال العامل عليك اللعنة كلام مظلوم ووجه ظالم (١) .

ومن هذا القليل قوله ، رواية عن أبى زيد الكلابى (قدم رجل منا البصرة فتزوج امرأة ، فلما دخل بها وأرخت الستور ، وأغلقت الأبواب عليه ، سجر الأعرابى وطالت ليلته حتى إذا أصبح وأراد الخروج منع من ذلك وقيل له لا ينبغي أن تخرج إلا بعد سبعة أيام ، فقال :

(١) للمرجع السابق ص ٣٢ ج ١٠ .

تأمرل وقد شلوة عليها حجابها ألا حبذا الأرواح والبلد القفـ
ألا حبذا سيفى ورحلى وخرقى ولا حبذا منها الوشاحان والشـ
أتوى بها قبل الحاق بليسة فكان محاقاً كله ذلك الشهر^(١)

ومهما يكن من أمر ، فرغم اختلاف ابن قية دقة في تطبيق قواعد هذا المنهج على أخبار كتابه هذا ، فإنه كان أميناً في النص على مصادر أخباره ، مهما اختلفت هذه المصادر وتنوعت . وكان دقيقاً في استعمال المصطلحات اللفظية لمراتب التحمل والأداء . فقد كان يستعمل في الخبر الذى نقل إلى سماعا عبارتين إما أنشدنى إذا كان الخبر شعرياً أو حدثنى إذا كان الخبر دينياً ، أو أدياً ، غير شعري ، أو تاريخياً . أما أخبرنى ، فإنه يستعملها لكل أخباره التى لم تنقل إليه سماعاً ، أو بطريق غير مباشر . ويستعمل قرأت في الأخبار ، التى تنقل إليه وجادة ، من صحيفة أو كتاب .

ومن ذلك مثلاً قوله (قرأت في كتاب من كتب الهند ، شر المال مالا ينفق منه ، وشر الإخوان الخاذل ، وشر السلطان من خافه البرىء ، وشر البلاد ما ليس فيه خصب ولا أمن)^(٢) .

وقوله كذلك (وقرأت في التاج لبعض الملوك ، موم الناس صغار وموم الملوك كبار ، وألباب الملوك مشغولة بكل شىء يجل ، وألباب السؤوق مشغولة بأيسر الشىء)^(٣) .

وأياً ما كان الأمر ، فإن هذا كله لا ينفى قولنا ، إنه قد تفاوتت دقة في تطبيق هذا المنهج ، على أخبار كتابه هذا تبعاً لتنوعها والغرض من إيرادها . ويمكننا أن نرد هذا التفاوت في التطبيق إلى الغرض من تأليفه لهذا الكتاب وإلى الذين ألف لهم . فهو لم يؤلف لطبقة ذات مستوى فكرى معين وإنما ألف لكل أتناس

(١) للمرجع السابق ص ٣٢ - ٣٣ ج ١ .

(٢) للمرجع السابق ج ١ ص ٣

(٣) للمرجع السابق ج ١ ص ٥

على اختلاف عتولهم ومستوياتهم الفكرية ، ووضح هذه الحقيقة قبل ابن قتيبة في مقدمة هذا الكتاب (هذه عيون الأخبار نظمها لمغفل التأدب تبصرة ، ولأهل العلم تذكرة ، ولسائس الناس ومسوسه مؤدبا وللملوك مستراحا من كد الجد والتعب ، وصفتها أبوابا ، وقرنت الباب بشكله . والخير بمثله ، ليسهل على المتعلم علمها ، وعلى الدارس حفظها ، وعلى الناشد طلبها)^(١) . وهذا على كل حال يفسر لنا سبب هذا التناوت في التغطية .

ويشبه ابن قتيبة في هذا الجاحظ ، الذي خلط في كتابه كما مر بنا ، بين الجد والمزحل ، وأدى به هذا الخلط ، إلى تناوت دقته في تطبيق قواعد هذا المنهج ، على أخبار كتابه . وقد انعكس صنيع الجاحظ على منحي أحد تلامذته ، من مؤلفي المختارات الأدبية ، وهو المبرد في كتابه الكامل ، الذي يشبه البيان والتبيين مادة وموضوعا ، فهو عبارة عن موسوعة للغة والأدب ، جمع فيها المبرد ما استطاع جمعه من شواهد اللغة ، وشوارد الأدب ثم حاول شرحه وتفسيره . يقول في خطبة كتابه (هذا كتاب ألفناه ، يجمع ضروريا من الآداب ، ما بين كلام مشور وشعر مرصوف ومثل سائر ، وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ، ورسالة بليغة ، والنية فيه أن تفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق . وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحا شافيا ، حتى يكون هذا الكتاب بنفسه مكفيا ، وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره مستغنيا)^(٢) .

وإذا ما سرنا مع المبرد بعد هذا وحاولنا تصفح كتابه بعناية ودقة . ألفناه لا يستعمل الإسناد كثيرا في غالب أخبار هذا الكتاب بل يميل إلى حذفه كراهة للأطالة والتكرار ، والخروج عن الغرض الرئيس من تأليف الكتاب . ففرضه من تأليف هذا الكتاب كما أشرنا ليس إلا جمع بعض النصوص الأدبية ، ثم شرحها والاستنباط منها ، شأنه في هذا شأن كثير من الفقهاء الذي يقصرون

(١) المقدمة ج - ط

(٢) الكامل في اللغة والأدب ص ٢ ط : مصطفى محمد .

مهم على شرح الحاديت والاستنباط منها دون وجود داع صريح لذكر
 أسانيدها ، لأن هذا ليس من عملهم ، إنما هو عمل علماء الحديث ونقاده .
 ويجب أن نضع نصب أعيننا أنه لم يستطع التخلص نهائيا من الاسناد ، ولكنه
 مال إلى استعماله في بعض الأخبار التاريخية الإسلامية التي تصور أحداثا
 حدثت عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو صحابته ، أو التي تتصل به أو
 بصحابه ، كقوله مثلا (حدثني مسعود بن بشر ، قال : حدثني محمد بن
 حرب ، قال أتى عبد الله بن كرزب عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فكساه حلة ، قال وأقعدته إلى جانبه ثم قال : إنه ابن أُمي ، وكان أبوه
 يرحمني) (١) .

ونلاحظ هذا أيضا في روايته لبعض الاخبار الأدبية الشعرية ، التي يوردنا في
 كتابه مستشهدا أو متمثلا ، كقوله (وأنشدني مسعود ، قال أنشدني طاهر بن
 علي بن سليمان ، قال أنشدني منصور بن المهدي ، لرجل من بني ضبة بن أد
 يقول لبني تميم بن مرة بن النضر :

أبني تميم إنني أنا عمكم لا نخر من نصيحة الأعمام
 إلى أرى سبب الفناء وإنما سبب الفناء قطيعة الأرحام
 فتداركوا بأني وأمي أنتم أرحامكم يرواجح الأحلام (٢)

ومعظم هذه الأخبار يرجع إلى عهد بعيد ، إما إلى العصر الجاهلي ، أو إلى
 صدر الإسلام ، وقد روى أكثرها رواة الأدب مستندة في كثير من الأحوال .
 أما الأخبار التي تتعلق بالشعراء اأخاذين ، والتي لم تكن تحظى باأقبول لدى
 كثير من علماء اللغة ورواة الأدب حتى عصره ، فإنه لم يجد داعيا صريحا
 لذكرها ، لقرب العهد بمصادرهما المباشرة ، أو لشهرتها على ألسن الأديباء
 والمثقفين . ومن ذلك مثلا (قوله : هذه أشعار اخترناها من أشعار المولدين
 حكيمة مستحسنة ، يحتاج إليها ، للتمثيل ، لأنها أشكل بالدهر ويستعار من

(١) المرجع السابق ج ١ ص ١٧٥ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

ناظها في الخطابات والخطب ، قال عبد الصمد بن المعدل :

تكلفني إذلال نفسي لبعثها وهان عليها أن أهان لتكرما
تقول سل المعروف يحيى بن أكرم فقلت عليه رب يحيى بن أكرم^(١)

ثم يروى بعد ذلك نماذج من شعر الشعراء المخاضين بلا أسانيد ، مكتفيا في ذلك بعزوها إلى قائلها مباشرة كقوله ، وقال الحكمي ، وقال أشجع السلمي ، وقال دجيل بن علي الخزاعي^(٢) .

وقد يؤدي به هذا إلى الإيهام في الرواية ، وعدم الدقة في تحديد أسماء مصارده ، على النحو الذي يبدو في الروايتين السابقتين . وكقوله أحيانا أنشدت لبعض الأعراب^(٣)

فالفعل المبني للمجهول أنشدت ، لم يحدد اسم الراوي الذي أنشده هذه الأبيات ولا المرثي بها ، واكتفى بقوله إنها لرجل من الأعراب يرث رجلا منهم . ويؤخذ عليه في الرواية الأخرى ، المأخذ نفسه ، فهو يعزى الشعر لبعض شعراء الجاهلية دون أن يذكر اسم الشاعر على وجه التحديد .

ولا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن ، أن هذه المأخذ التي تؤخذ عليه في الرواية والأداء ، مبعثها عدم درايته بقواعد الرواية لأنه كان على العكس من ذلك يتحرى الدقة في روايته لبعض الأخبار ويلتزم الإسناد في روايته لها كما أشرنا . وإنما يحسن أن ترد إلى أمور أخرى لعل من أوضحها تفضيله هنا المضمون على الشكل . وللمتن على السند .

فالذي يعينه من هذه الأخبار ، هو ما تتضمنه من معاني جيدة ، وحكم بليغة ، تغيب النفس وتمتع العقل . وعلاوة على ذلك ، فقد ذكر بعض من ترجعوا له من القدماء ، بأنه كان من أحفظ الناس للأخبار بلا أسانيد^(٤) . ويبدو أنه كان يسلك هذا المسلك في الرواية ميلا إلى الاختصار وعزوفه عن

(١) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٢٢٢ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ١٢٤ .

(٤) معجم الأدباء ليعقوب ج ٧ ص ١٢٨ . ٥ . مرجعيات

الاستطراد ، وما يدل على صحة هذا الرأي أنه كان يحذف الإسناد أحيانا على سبيل الاختصار ، ثم ينص على ذلك . .

كقوله مثلا (وحدثني مسعود بن بشر في إسناد ذكره ، قال ، قال زياد الحاجبه يا عجلان إني وليتك هذا الباب ، وعزلتك عن أربعة ، وعزلتك عن هذا المنادى ، إذا دعا للصلاة ، فلا سبيل لك عليه ، وعن طارق الليل ، فشر ما جاء به ولو جاء بخمر ما كنت من حاجته ، وعن رسول الثغر فإن ابطاء ساعة يفسد تدير سنة ، وعن هذا الطباخ إذا فرغ من طعامه)^(١) .

ومن ذلك ايضا قوله (حدثني التورزى في إسناد ذكره آخره عبد الملك بن عمير الليثي ، قال : بينما نحن بالمسجد الجامع بالكوفة ، وأهل الكوفة يومئذ ذو حال حسنة ، يخرج الرجل منهم في العشرة والعشرين من مواليه ، إذ أتى آت فقال : هذا الحجاج قد قدم أمرا على العراق)^(٢) .

أما عن موقفه من رواية الأخبار الأدبية التي تروى للاستشهاد المغوى أو الأدبي ، فتجده مختلفا أشد الاختلاف عن موقفه من رواية النوع السابق إذ أنه يحنط في روايته لهذه الأخبار ، ويلتزم الإسناد ، في أغلب الأحوال . وبناء على هذا ، يمكننا أن نفرس سر هذا التذبذب في حذفه للإسناد واستعماله له ، بعض الأحيان ، بأنه خلط كأستاذه الجاحظ ، في كتابه هذا بين الجدل والمزحل ، فكان يروي بعض أخباره الشعرية في باب الجدل ، وبعضها في باب المزحل ، والذي يرويه منها في باب الجدل يرويه مستشهدا على حكم أو خير ساقه ، ومن ثم يلتزم الإسناد في روايته لها ، ويكتفى في ذلك ، وفي المصطلحات اللفظية لعلم الرواية الإسلامي .

أما ما يرويه في باب المزحل فإنه لا يجد داعيا صريحا لذكر الإسناد فيه ، لأنه يروي شعره في هذا الباب للامتناع والتسلية وإزجاء الفراغ ، ودفعاً للملل الذي يصيب القارئ عند قراءته لكتابه .

(١) الكامل ج ١ ص ١٧٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

يقول (نذكر في هذا الباب ، من كل شيء شيئاً ، لتكون فيه استراحة للقارئ ، وانتقال ينفي عنه الملل لحسن موقع الاستطراف ، وتخلط فيه من الجذب شيء يسير من الخزل ليستريح إليه القلب وتسكن إليه النفس . قال أبو الدرداء إنى لأستجم نفسي بالشئ من الباطل ، ليكون أقوى لها على الحق ^(١) . ويرغم هذا كله ، فهو بوجه عام ، أمين في نقله وأدائه ، دقيق في الإشارة إلى مصادره المباشرة ، وفي استعماله للمصطلحات اللفظية ، لتحمل والأداء . إذ نجد لا يستعمل حدثي إلا في الأخبار الأدبية الثرية ، أو التاريخية التي نقلت إليه شفاهاً وسماعاً .

أما أنشدني فلا يستعملها إلا في الأخبار الأدبية الشعرية ، التي نقلت إليه شفاهاً وسماعاً .

ثم نراه يعبر عن من لم يسمع منه بذكر ، أو قال ، أو عن ، أو أنشد وهذا خاص بالخبر الشعري . وإذا كان المبرد ، لم يلتزم الإسناد في عامة أخبار كتابه الكامل ، فإن ثعلباً ٢٩١ هـ أحد معاصريه ومنافسيه ، كان على العكس منه ، يستعمل الإسناد ويلتزمه بكثرة في مجالسه .

وإسناده ينتهي غالب الأمر ، إلى الشاهد الحقيقي ، الذي سمع الخبر من مصدره المباشر ، ورأى هذا المصدر . ونلاحظ هذا عليه في الأخبار التاريخية الإسلامية .. فمثلاً يقول تحت عنوان ، خبر الزبير ، وعمر بن عبد العزيز في شأن عبد الله بن الزبير . (حدثني خالئ إبراهيم بن طلحة بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق ، ويحيى بن محمد بن عبد الله المعمرى بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق ، قال : حدثنا عثمان بن عمر بن موسى المعمرى عن الزهري ، قال : دخل عروة بن الزبير ، وعبد الله بن عتبة بن مسعود ، على عمر بن عبد العزيز ، وهو يومئذ أمير المدينة ، فجرى بينهم الحديث ، حتى قال عروة في شيء جرى من ذكر عائشة تقول : ما أحببت أحداً حبي

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢

عبد الله بن الزبير (١١) .

ولا يقتصر التزامه للإسناد على مثل هذه الأخبار التاريخية ، التي تتصل ببعض الصحابة أو التابعين ، أو التي تصف أحداثا وقعت في عصرهم ، ولكنه يتعدى ذلك إلى الأخبار الأدبية التاريخية ، أو التي هي مزيج من الأدب والتاريخ ، وعلى وجه الخصوص في نوع منها ، ذلك الذي يقال لقراءته وطرافته .

فتحت عنوان : خير لحن معاوية بن صعصعة يقول (حدثنا عمر بن شبة قال حدثني المثنى ، عن عمار بن محمد بن محمد شيخ من نعيم ، قال : تكلم معاوية بن أبي صعصعة يوما فقال عمه صالح بن عبد الرحمن ، لحت ، فقال معاوية ، أنا لحن والله لنزل بها جبريل من الجنة) (١٢) .

كما يلتزم الإسناد كذلك في روايته للأخبار الأدبية الخالصة ، كالشعر الذي يرويه مستشهداً ، أو مثملاً ، وبرغم قصر إسناده فيه أحيانا ، فإنه دقيق ويتهنى غالباً إلى المصدر المباشر للخبر أو الحججة فيه .

من ذلك مثلاً قوله (أنشدني عبد الله بن شيب ، أنشدني محمد بن الحسن العقيلي) (١٣) ، ثم يروى آياتاً له .

وقد يطول إسناده أحيانا آخر ، ويصل إلى عصر النبي - صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فإنه لا يمل من إمراده كاملاً ، ولا تخونه الدقة في ذلك .

يقول مثلاً حدثني عبد الله بن شيب ، أبو سعيد عن زبير ، قال : حدثني غزية وعبد الجبار بن سعيد بن عبد الرحمن ، بن أبي الزناد عن أبيه خارجة بن زيد بن ثابت ، عن أبيه زيد بن ثابت بن حسان بن ثابت ، قال في قتل المنذر

(١) مجلس ثلث - قسم الأول من المجلد الأول ج ١ ص ١٨ .

(٢) للرجع السابق ج ٢ ص ٥٩ .

(٣) للرجع السابق والصحيفة .

من عمر: يرثيه (١). ثم يروى آياتنا لحسان في رثاء المنقر .

من هذا نرى ، أن ثعلبا يلتزم الإسناد في غالب أخبار هذا الكتاب ، سواء كانت تاريخية إسلامية ، أم أدبية تاريخية ، أم أدبية خالصة .

ومهما طال إسناده أو قصر ، فهو دقيق غاية الدقة ، إذ يصل إلى الشاهد الحقيقي ، الذي شهد مصدر الخبر أو الحجّة في روايته .

أضف إلى هذا ، أن إسناده رغم ما فيه من عننة أحيانا ، فإنها عمولة على السماع والاتصال .. ومع هذا كله ، فقد مال أحيانا إلى التخلص من الإسناد ، وعلى وجه الخصوص ، عند روايته لبعض الأخبار القرية عهد به ، أو التي قربت مصادرها المباشرة به ، وكذا عند ذكره لبعض الملاحظات اللغوية ، التي شاعت وانتشرت في البيئة العلمية ، وأصبحت شبيهة بالنظرية العلمية وبالقضية الكلية العامة .

من ذلك مثلا قوله (ارتفعت قریش في الفصاحة عن عننة عجم ، وكشكشة ربيعة ، وكسكسة هوزان ، وعجرفة ضبة ، وتثلثة بهراء)^(٢) .

ويغلب أن يكون علماء القرن الثاني والثالث ، هم أهم مصادره المباشرة في روايته لثل هذه الأخبار . وأكثرهم أساتذته ، أو من في مستواهم .

والخلاصة : لقد طبقت قواعد هذا المنهج وأصوله في الرواية والنقد ، على الخبر الأدبي ، خلال القرنين الثاني والثالث ، وظهرت آثار هذا التطبيق واضحة ، في كتابات بعض كتاب هذه الفترة ، الذين تناولوا الأدب بمعناه العام ، لا الخاص ، كالجواز في البيان والتبيين « وابن قتيبة » في المعاني وعميون الأخبار ، « والميرد » في الكامل ، « وثعلب » في مجالسه . ولكنهم اختلفوا دقة في التطبيق ، كما رأينا من تتبع ظاهرة الإسناد والاشارة إلى المصادر عند كل منهم على حدة ، تبعا لاختلاف نوع الخبر وأهميته والتصد من إيرادهم له .

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق والمصحفة .

فإذا كان الخبر المروى أدبياً تاريخياً ، وتغلب عليه الندرة والظرافة التزموا إلى حد ما الإسناد في الرواية والنقد ، كدليل على صحة مضمون الخبر المروى .

وكذا إذا كان الخبر أدبياً خالصاً ، ومروياً للاستشهاد على صحة قضية لغوية أو أدبية ، التزموا الإسناد أيضاً في الرواية والنقد .

أما إذا كان الخبر المروى أدبياً خالصاً ، والفرض من روايته ليس إلا التسلية والامتناع وإلزاء الفراغ ، تساهلوا في الرواية والنقد ، ولم يلتزموا الاسناد غالباً .

وكذلك لا يجنون داعياً صريحاً للترام | الإسناد في القضايا اللغوية الأدبية العامة التي شاعت ، وانتشرت في البيئة العلمية ، وأصبحت شبيهة بالنظرية العلمية ، التي لا تحتاج إلى دليل أو برهان لإثبات صحتها ، وحقيقة مصطلحها مادام الإجماع قد تلقاها بالقبول وفرضت نفسها عليه . وبناء على هذا يمكننا القول ، بأنهم لم يلتزموا دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر الأدبي ، إلا في الأخبار الأدبية التي تروى للاستشهاد والتمثيل . وأظننا بعد هذا كله نستطيع الأجابة عن سؤالنا التقليدي : وهو هل درجة دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر الأدبي تعادل درجة دقته في مجال النظر ؟ .

إن الأجابة عن هذا السؤال ستكون لا محالة بالنفي لعدة أسباب منها :

١ - أن كثيراً من الكتاب الذين طبقوا هذا المنهج الإسلامي على الخبر الأدبي في القرنين الثاني والثالث ، اختلفوا كما رأينا دقة في استعمال الإسناد وفي الإشارة إلى مصادر أخبارهم ، تبعاً لاختلاف نوع الخبر وأهميته والقصد من إيرادهم له . وترتب على هذا أنهم تشددوا في تطبيق هذا المنهج على الأخبار الأدبية ، التي تروى للاستشهاد والتمثيل ، أما غيرها من الأخبار ، وخاصة التي تروى للامتناع والتسلية وإلزاء الفراغ ، فقد تساهلوا في تطبيق المنهج عليها .

ب - اختلافهم في فهم المقاييس النقدية وتطبيقها :

أشرنا آنفا إلى أن أصحاب هذا المنهج ، قد وضعوا عدة مقاييس نقدية : مبررة صحيح الخير من زائفة ، عمادها النقل ثم العقل والذوق . وبقيت : النقل ، كما أشرنا ، ما جاء نصا في القرآن ، أو الحديث ، أو ما أثر عن السلف من الصحابة والتابعين ، الذي تطور أخيرا إلى صورة من صور الإجماع . وهذا لمقياس النقل هو الأصل ، الذي لا ينبغي الرجوع أول الأمر إلا إليه في الحكم والنقد ، لأنه صادق بالضرورة ، وخاصة إذا كان متواترا . ولكن إذا لم يستغفهم هذا المقياس النقل ، ولم يجدوا طلبتهم فيه ، حكموا العقل في النقد ، حيث لا نص ولا نقل ، وقد يشركون الذوق مع العقل ، أو قد يأخرونه عنه . ومهما يكن من شيء . فهم لا يقصدون بالذوق هنا الذوق الفطري الساذج ، بل الذوق العلمي ، الذي أصبغته الممارسة والدربة وكثرة الرواية والمفظ . وعلى كل حال ، فإن المقاييس العقل والذوق ، ليسا في مرتبة المقياس النقل ، لأنه في درجة أقرب إلى اليقين بعكس المقاييس الآخرين . ومرد هذا غالب الظن أن أحكام العقل أكثرها قائم على الفروض ، التي تخطئ مرة ، وتصيب أخرى . ثم إن الذوق أو المقياس الذوق حكمه نسبي ، يختلف من شخص إلى آخر . أما أصحاب نقد الخير الأدبي ، فمن أهم المقاييس التي كانوا يقولون عليها في النقد الذوق والاجماع ، ويقصدون بالذوق كما أشرنا الذوق الفني الأدبي ، الذي أصبغته الممارسة والدربة وكثرة المعاناة . ومن ثم كان وقفا على الخاصة من العلماء لا كل العلماء ، أولئك الذين مارسوا النصوص الأدبية ممارسة طويلة أكتسبتهم حاسة نقدية يستطيعون عن طريقها معرفة الصحيح من الزائف أو الحميل من القبيح . يقول ابن سلام الجهمي (وللشعر صناعة وتقافة يعرفها أهل العلم به كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما يتقفه العين ، ومنها ما يتقفه الأذن ومنها ما يتقفه اللسان)^(١) . ويؤكد هذه الحقيقة بقوله (ويقال للرجل في القراءة والغناء إنه لندى الصوت والحلق طويل

(١) ابن سلام الجهمي : طبقات فحول الشعراء ط شكري ص ٦ - ٧ .

النفس ، مصيب اللحن ويوصف الآخر بهذه الصفة وييب بون بعيد يعرف ذلك العلماء عند المعايمة والاستماع له بلا صفة يتبى إليها ولا علم يوقف عليه . وأن كثرة المدارس للشيء لتعدى على العلم به فكذلك الشعر يعرفه أهل العلم به (١) . ثم يصور لنا هذا المقياس النوق أدق تصوير وأبرعه ، وأشبه بتصوير بعض علماء النقد الدينى له - كما رأينا - فيقول (وقال قائل لخلف إذا سمعت أنا بالشعر استحسنه فما أبال ما قلت فيه أنت وأصحابك : قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنه فقال لك الصراف إنه ردىء فهل ينفعك إستحسنائك له) (٢) . هذا بالنسبة للمقياس النوق الأدبى الفنى ، الذى يضعه علماء النقد الأدبى فى المرتبة الأولى .

لكن مهما قيل عن أدبية هذا المقياس النوق ، وفنيته فإنه على كل حال حكم شخصى ، يخطئ مرة ويصيب أخرى ، أضف إلى هذا أنه حكم نسبى ، يختلف من شخص إلى آخر . أما الإجماع فيقعده به إجماع العلماء الرواة فى القرنين الثانى والثالث ، وخاصة أولئك الذين جمعوا اللغة والأدب من أفواه الأعراب الخالص ... (٣) .

فكل ما أقره هؤلاء العلماء من اللغة والأدب صحيح ، وكل ما اتفقوا على صحته ، وما عدا ذلك مشكوك فى صحته ، ولا يصح الاستشهاد به . يقول الجاحظ (فالعلماء الذين اتبعوا فى علم العرب حتى صابه ، إذ حبروا عنهم بخبر كانوا الثقات فيما بيننا وبينهم ، هم الذين نقله عنه ساء جعلوه كلاما وحديثا منشورا ، أم جعلوه رجزا وقصيدا منشورا) (٤) . يعبر عن سلام (وقد اختلفت العلماء فى بعض الشعر كما اختلفت فى بعض لائب . أما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه) (٥) . وهذا المقياس السدى و حقيقه

(١) المرجع السابق ص ٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٨ .

(٣) ناصر الدين الأسد : مصادر الشعر المتأخرى ص ٤٦٨ • انظر المصنف ص ٦٠ .

(٤) الجاحظ : المجاز ص ٤ من ١٨٤ ط بولاق .

(٥) ابن سلام الجدى : طغيات فحول الشعراء ط شاكر ص ٦ .

الإمر ليس مقياساً دقيقاً في الصحة ، لأن مصدره في اللغة على وجه الخصوص لنقل عن الأعراب ، وأساس هذه الثقة في صحة المصدر من حيث كونه عربياً ، فكل ما جاء عن عرب صحيح ، وهذا هو الخطأ بعينه^(١) لأن كثيراً من العرب كانوا يتزيدون في الرواية ، وبضغون الأشعار وينسبونها إلى غير قائلها . أضف إلى هذا ، أن كثيراً من العلماء الرواة لم يكونوا في موضع ثقة تامة في النقل والرواية ، حتى أن أعلامهم « كحماد » و « خلف » ، و « الأصمعي » وغيرهم ، لم يسلّموا من لئسة المجرحين من معاصريهم . وصحيح أن المعاصرة حجاب ، وقول النظر في النظر غير قادح في العدالة ، لكن هذه الشبهات التي حامت حولهم ، تدعونا إلى القول بأن الاتجاء إليهم والتعميل عليهم وحدهم في الرواية والنقد ، مسلك خاطيء خاسر وغير دقيق النتائج .

وعلى أية حال ، فبالرغم من أن أصحاب نقد الخبر الأدبي قد أفادوا من هذا المنهج الإسلامي وطبقوا كثيراً من قواعده وأصوله في الرواية والنقد على كثير من أخبارهم الأدبية ، فإنهم اختلفوا في دقة التطبيق تبعاً لاختلاف نوع الخبر وأهميته والقصد من إيرادهم له . أضف إلى هذا أن دقتهم في التطبيق لا ترقى إلى درجة أصحاب هذا المنهج في مجال النظر ، ولا في مجال التطبيق فهي دونها بمراحل للعوامل والأسباب التي أشرنا إليها :

(٢) بلاشور : تاريخ الأدب العربي ص ١٢٩ ج ١ لفرجة العريمة وكذا أحمد أمين ضحى : الإسلام ج ٢ ص ٢٦٠ .

خاتمة

خلاصة البحث ونتائجه

هذا البحث على تعدد أجزائه وتشعبها ينقسم إلى ثلاثة أبواب :

الأول : عن الرواية .

والثاني : عن النقد .

والثالث : عن المنهج بين النظر والتطبيق .

وكل منها ينقسم إلى عدة فصول : فالأول ينقسم إلى خمسة فصول . تحدثنا في « الفصل الأول » منه عن نشأة الرواية وتطورها منذ كانت رواية بسيطة ساذجة ، إلى أن أصبحت علما ذا قواعد وأصول ومن خلال هذا البحث وعلى ضوءه اتضح لنا :

أ - أن الرواية كانت بسيطة ساذجة في الجاهلية ثم تطورت بتطور العصر وارتقت برقية حتى أخذت قبيل الإسلام صفة علمية لكنها لم تصبح علما ذا قواعد وأصول إلا بعد الإسلام وبدء ذلك عصر الزهري .

ب - من مظاهر علمية الرواية بعد الإسلام الثبت والتحرى ، ثم الشهادة على السماع التي تطورت أخيرا إلى ظاهرة الإسناد .

ج - لم يظهر الإسناد إلا بعد الفتة - ٤٠ هـ .

د - ولم يصبح موضع الالتزام الدقيق إلا في النصف الثاني من القرن الثاني أما الفصل الثاني فقد أفرغناه للحديث عن مصادر الرواية وبدأنا هذا بتحديد المقصود من كلمة مصدر وقلنا إن المقصود منها منبع وهي بمعناها المجازي لا المادي . وبناء على هذا ، فمصادر الرواية : هي منابع الرواية . ثم لاحظنا أن هذه المصادر لا تخرج عن نوعين :

أما مصادر شعبية ، وأما مصادر حكومية

ثم بدأنا الحديث عن المصادر الشفهية أولاً فلاحظنا أن النقل الشفهي كان هو الوسيلة الغالبة ، على تلقى العلم والمعرفة في الجاهلية وشطر طويل من الإسلام . وعلمنا هذا - أى غلبة النقل الشفهي على العرب والمسلمين واتساع محفظتهم - فرددناه إلى البيئة الصحراوية وحياتها وإلى البواعث الدينية التي كانت تحفز العرب بعد الإسلام على ذلك . ثم تعرضنا لمناقشة رأى بعض المحدثين أصحاب النقل التاريخي في النقل الشفهي كوسيلة من وسائل تلقى العلم وأدائه ، وأشرنا إلى أنهم لا يعتدون به في تكوين العلوم الحديثة حيث لا يعرفون فيها إلا أهل المصادر المكتوبة . وبناء على هذا يشكون في صحة النقل الشفهي ، ويتهوّنونه بالتحريف . ورددنا على هذا بعرض وجهة نظر العلماء المسلمين في نقل الشفهي والنقل المكتوب . ومؤداهما أنهم يعتبرون النقل الشفهي الطريقة المثل في تلقى العلم وأدائه ، ويتهوّنون على العكس من المحدثين النقل المكتوب بالتحريف ويشكون في صحته . ثم خرجنا من هذه المقاصة بأن منهج المسلمين في تلقى العلم وأدائه أدق بكثير من منهج المحدثين في ذلك لأنه ، ملاحظاً مباشرة ، وعن طريقه استطاعوا أن يلتقطوا العلم من أفواه الرجال مباشرة ويسجلوه فور التقاطه . وانتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن المصادر المكتوبة فخرجنا هذا إلى الإشارة عن قضية الكتابة والتدوين وظهورهما في البيئة العربية . واتضح لنا أن العرب عرفوا الكتابة في الجاهلية لكنهم لم يعرفوا التدوين ، وأن التدوين لم يظهر ولم يمارس إلا بعد الإسلام وعلى وجه الخصوص بعد انقضاء الربع الأول من القرن الثاني . وبناء على هذا كله وصلنا إلى نتيجة : وهي أن الرواية لم تكن تصدر في الجاهلية والإسلام عن مصادر شفهية وحسب ، وإنما كانت تصدر كذلك عن مصادر مكتوبة . ثم انتقلنا بعد ذلك إلى : الفصل الثالث فحدثنا فيه عن مراحل الرواية أى سرها وانتقالها من روى إلى آخر بعد أن أصبحت علماً ذا قواعد ، وأصول وقد حصرتها مراحلها في مرحلتين :

ثانيتها : الأداء

أولاًها : التحمل

ومن ثم تعرضنا لذكر شروطهم في التحمل وكذا شروطهم في الأداء .

وفي نهاية هذا الفصل لاح لنا سؤال وهو : هل نظر القوم إلى التحمل على أنه مرتبة واحدة ؟ وهل نظروا إلى الأداء هذه النظرة أيضا ؟ ورددنا على حد بأنهم لم ينظروا إلى التحمل هذه النظرة ولم ينظروا إلى الأداء النظرة نفسها . أيضا وإنما رتبوا التحمل مراتب ودرجوه درجات ، وكذا فعلوا بالنسبة للأداء . وبناء على هذا خصصنا الفصل الرابع للحديث عن مراتب القوم التحمل والأداء ، وأثبتنا أنها كانت عند المتقدمين في القرون الثلاثة الأولى خمسة لا غير ، وأما الزيادة فهي من تصرف بعض المتأخرين الذين توسعوا في التطبيق ودققوا في الاصطلاح . وباتهاء هذا الفصل نكون قد وفينا الحديث عن الرواية ، من حيث نشأتها وتطورها ، ومصادرها ومراحلها ، ولم يبق أمانا سوى معرفة منهج القوم فيها . ومن ثم كان موضوع « الفصل الخامس » والأخير من هذا الباب - منهج المسلمين في رواية الخير - وقد ركزنا الحديث في هذا الفصل على سمات هذا المنهج وأصوله ، فلاحظنا على ضوء ما عالجناه في الفصول السابقة ، أن هذا المنهج يتسم بأنه منهج ملاحظة مباشرة وتجربة ووصف وتحليل ، وأنه يقوم على عمد وأصول لعل من أهمها الثبت والتحرى ، دقة الملاحظة ، صدق الأداء ، وتفضيل المصادر الشفهية في تلقى العلم وأدائه على المصادر المكتوبة ، وبناء على هذا يتضح لنا .

١ - أن هذا المنهج فيه من خصائص المنهج الحديث الشيء الكثير فهو منهج استقرائي وصفي تحليلي .

ب - لم يكن هذا المنهج الاستقرائي ، هو منهج القوم في الرواية وحسب ، وإنما كان المنهج المعبر عن روح الحضارة الإسلامية عامة ، وكما أثبت أكثر من باحث شرق وغرب ، أنه من صنع العقل الإسلامي الخالص ، وعن المسلمين ، أخذته أوروبا فأدعت نسبته إليها وخاصة في العصر الحديث .

أما الباب الثاني - نقد الخير - فقد قسمناه إلى ستة فصول متحدثا في « الفصل الأول » منها عن بداية ظهور نقد الخير وتطوره في بيئة العلم

الإسلامي ولكننا مهدنا لذلك يبحث لغوي في تطور دلالة كلمة نقد في الثقافة العربية ووصلنا من ذلك إلى نتيجة ، وهي أن هذه الكلمة - نقد - استقر استعمالها أخيراً على معنيين :

أ - معنى فني : أى معرفة الجمال من القبح .

ب - معنى علمي : أى تمييز الصحيح من الزائف . ثم قلنا إننا لا نغنى بنقد الخير سوى هذا المعنى العلمي . وبعد هذا التمهيد انتقلنا للحديث عن بداية ظهور نقد الخير وتطوره في بيئة العلم الإسلامي . وقد اتضح لنا من ذلك :

أ - أن نقد الخير ظهر مع رواية الخير ، ولكنه لم يمارس بمعناه العلمي إلا بعد الفتنة أى حوالي ٤٠ هـ .

ب - أن هذا النقد بدأ بالجرح والتعديل أو نقد الرجال .

ج - لم يصبح الجرح والتعديل أو نقد الرجال علماً ذا قواعد وأصول إلا في النصف الثاني من القرن الثاني ، ولم تدون أصوله وقواعده إلا في القرن الثالث .

وبناء على هذا كان موضوع « الفصل الثاني » أصول وقواعد الجرح والتعديل .

وقد قسمنا الحديث عنها إلى قسمين :

أ - قواعد تختص بالعدالة . ب - قواعد تختص بالجرح .

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن عوامل الجرح وأسبابه ، وخصصنا لها « الفصل الثالث » ، واتضح لنا أنها على كثرتها يمكن ردها إلى ناحيتين :

أ - عوامل تمس العدالة . ب - عوامل تمس الضبط .

وبناء على هذا ذكرنا العوامل التي تمس العدالة على حدة ، والعوامل التي تمس الضبط على حدة أخرى ، ثم لاحظنا أن « نقد العدالة » و « نقد

الضبط» بقايا: في المصطلح الأوربي نقد «الأمانة» و «الدقة» .

وأشرنا إلى أن الأوربيين قد فطنوا إلى أن هذا النقد غير كاف وحده لمعرفة أصل الخبر أو حقيقته إذ أنه يتضمن صحة المصدر لا صحة المضمون ، وبناء على هذا اتجهوا إلى نقد المضمون .

وسألنا أخير هذا السؤال وهو هل فطن أسلافنا إلى مثل هذا ؟ لو وقفوا عند نقد السند ولم يتجاوزوه إلى نقد المتن والمضمون ؟ . ومن ثم خصصنا الفصل الرابع « نقد المضمون » للإجابة عن هذا السؤال وأدى بنا هذا إلى عرض رأى بعض المستشرقين في هذه القضية ، ومؤداه أن نقد المسلمين للخبر وقف عند نقد السند ولم يتجاوزوه إلى نقد المتن والمضمون . ثم أشرنا إلى رد بعض العلماء العرب المعاصرين على هذا والنتيجة التي وصل إليها أخيرا ، وهى أن المسلمين نقدوا المتن ومضمونه كما نقدوا السند ، ولكن تأخر تقديم المتن عن تقديم للسند لأسباب تتعلق بقضية التطوير الاجتماعى والنضج الفكرى والحضارى . بيد أننا لاحظنا أنه اعتمد في رده هذا على إبراز مظاهر نقد المتن ومضمونه عند المسلمين ، دون أن يشر إلى خطتهم العامة في نقد المتن وخطوات نقده . ومن ثم حلولنا قدر جهدنا إبراز هذه الناحية النظرية والتطبيقية ، وأشرنا إلى أن خطتهم في ذلك كانت تقوم على فهم المتن قبل نقده وهذا يتطلب القيام بتصحيحه أولا ثم تفسيره . والتصحيح والتفسير يعينان على الفهم ، وعلى هذا يصبح الطريق سهلا ميسرا إلى معرفة صحيحه من زائفه ، أى نقده وقد تم لهم هذا عن طريقين :

أولا - بوضع قواعد كلية لذلك ، ترجع إلى النقل أو العقل والنوق .

ثانيا - بالممارسة والتطبيق العلمى . ومن أهم البيئات العلمية ومدارس الفكر الإسلامى التى مارست نقد المتن ومضمونه :

١ - قهاء وأصوليو مدرسة النقل . والذى ساعدتهم على هذا قيام خصومهم من أصحاب مدرسة العقل بالمحجوم عليهم وعلى منهجهم في النقل

والنقد . فقام هؤلاء يدافعون عن صحة النقل فاستعاروا من خصمهم أسلحتهم في نقد المتن . ولعل من أوضح الأمثلة يانا على هذا يختمهم في « مختلف الحديث والخبر » .

وبهذا تكون مدرسة العقل قد اشتركت أيضا في نقد المتن . ولكي يتضح لنا هذا كان لا مفر من الحديث عن منهج مدرسة العقل في نقد المتن ومضمونه ولقد أفردنا لهذا « الفصل الخامس » .

يبد أن أدركنا أنه ليس في مقدورنا الحديث عن نقد المتن ومضمونه عند مدرسة العقل ومنهجهم فيه ، دون أن نشير ولو إشارة عامة إلى منهجهم في نقد الخبر عامة سواء سنده أم متنه . ثم اتضح لنا بعد ذلك :

١ - أن منهجهم في نقد الخبر يتصل اتصالا وثيقا بمنهجهم في كسب المعرفة عامة .

ب - وأن خطوات نقد السند عندهم لا تخرج عن خطوات نقد السند عند اصحاب مدرسة النقل ، فكأن هؤلاء استعاروا من مدرسة النقل خطتهم في نقد السند ، واستعار الآخرون منهم خطتهم في نقد المتن . وبذلك ينتهي هذا الفصل وكان من الممكن بانتهائه أن ينتهي الباب الثاني ولكننا أثرا أن ننبه بفصل سادس تعرضنا فيه للمقارنة بين أصول المنهج الإسلامي في نقد الخبر وأصول المنهج الأوربي . وخرجنا من هذه المقارنة بأن قواعد منهج المسلمين في نقد الخبر وخطواته ، لا تخرج عن قواعد وخطوات منهج النقد التاريخي الأوربي ، بل تمتاز عنها كثيرا في النظر والتطبيق .

فالمنهج الإسلامي أدق لفظا وأوسع مفهوما من المنهج الأوربي ، وبصفة خاصة في مجال النظر ووضع القواعد والمصطلحات وحسبه بناء على ما قرره بعض العلماء والمعاصرين أنه الأصل ، وأن الثاني فرع عنه .

ومهما يكن من شيء فإن أهم ما يمتاز به المنهج الإسلامي ، الدقة : في مجال النظر ووضع القواعد والمصطلحات وعلى هذا تساءلنا أخيرا : هل درجة دقة هذا المنهج في مجال التطبيق تعادل درجة دقته في مجال النظر ؟ وبذلك ينتهي

أما الباب الثالث - المنهج بين النظر والتطبيق ، فقد بدأناه بإثارة القضية "سابقة من جديد وسألنا أنفسنا السؤال السابق ذكره ، وقد تراءى لنا أن نعيد للإجابة عنه بسؤال آخر وهو : هل مارس العلماء المسلمون رواية الخبر ونقده ، ومن خلال هذه الممارسة ، وعلى ضوءها وضعوا قواعد منهجهم هذا ؟ أو أنهم وضعوا هذه القواعد ثم طبقوها بعد ذلك ؟

لقد اتضح لنا أنهم لم يضعوا هذه القواعد إلا بعد الممارسة والتطبيق وأنهم اتجهوا إلى التطبيق أولاً ، ثم النظر بعد ذلك . والأدلة على هذا كثيرة منها :

أ - أن هذه القواعد لم تظهر كاملة النضج والتكوين في عصر واحد وزمن كذلك ، وإنما استغرقت نشأتها وتطورها القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

ب - أنهم كانوا يرجعون في وضع هذه القواعد إلى خبرة السلف أو إلى خبرتهم في التطبيق ، والخبرة الحسية لا تتكون إلا بعد ممارسة وتطبيق .

ج - أنهم كانوا يضعون القاعدة بناء على حالة خاصة أحياناً ، ثم يظهر خللها عند التطبيق فيضعون أخرى مكملتها ومتفاديتها هذا الخلل الذي حدث عند التطبيق .

وبعد هذا التمهيد انتقلنا للإجابة عن السؤال السابق ذكره ومناقشة القضية في الخبر بأنواعه الثلاثة : الديني ، والتاريخي ، والأدبي حيث أثبتنا اتصال كل منها بالآخر اتصالاً وثيقاً . ولما كان هذا المنهج قد وضع للخبر الديني أصلاً ومن واقع الممارسة العملية لرواية هذا الخبر ونقده فقد أثرنا أن نبدأ مناقشة هذه القضية في الخبر الديني ، وقد اتضح لنا من خلال هذه المناقشة أن درجة دقة هذا المنهج في مجال النظر أعلى منها بكثير في مجال التطبيق لعدة أسباب منها :

أ - أن هذه القواعد النظرية لم توضع إلا لرأب الصدع ، وتفادي الخلل الذي حدث عند التطبيق .

ب - أن رواة الخبر الديني ونقاده اختلفوا في تعريف الخبر المقبول وفي صحة

قبوله وهذا كله عند التطبيق .

ج - أن مقاييسهم في الجرح والتعديل اختلفت عند التطبيق نظراً لاختلاف معنى الجرح وأسبابه في اذهانهم .

د - تفرقتهم بين إفادة الخير للعلم وصحة العمل به وتول بعضهم قد يفيد الخير العلم لكن ليس عليه العمل والعكس صحيح .

هـ - تساهل بعضهم في نقد أحاديث فضائل الأعمال وعدم تشددهم في نقد أحاديث الحلال والحرام .

وبذلك نصل إلى نتيجة وهى : أن درجة دقة هذا المنهج في مجال التطبيق أقل منها في مجال النظر وهذا بالنسبة للخبر الدينى . أما بالنسبة « للخبر التاريخى » فقد تراءى لنا قبل مناقشة هذه القضية فيه أن نشر إشارة سريعة إلى كيفية نشأة علم التاريخ عند المسلمين . وقد اتضح لنا أنه نشأ منبثقاً عن مصدرين :

أ - مصدر إسلامى خالص يتمثل فى سيرة الرسول ومغازيه .

ب - مصدر غير إسلامى ويتمثل فى أيام العرب وأخبارها ثم شمل التاريخ الإسلامى بعد ذلك أخبار الفتوح ، والبلدان المفتوحة والأمم القديمة وبهذا أصبح تاريخاً بالمعنى العام وعلى ضوء هذه النشأة حصرتنا مناقشة هذه القضية فى ميدانين :

أ - فى السيرة والمغازى .

ب - فى كتابات مؤرخى ما بعد السيرة .

ومن ثم خصصنا بقية الفصل الثانى فى هذا الباب لمناقشة هذه القضية فى كتابات السيرة والمغازى خلال القرون الثلاثة الأولى ، ولكننا اكتفينا فى ذلك بأهمها كسيرة « ابن اسحاق » ومغازى الواقدى « وطبقات ابن سعد » ، وقد اتضح لنا :

أ - أنهم اختلفوا فى دقة تطبيق هذا المنهج تبعاً لاختلاف نوع الخبر وأهميته وضرته الزمنية .

ب - أن كلا منهم طبق هذا المنهج في حدود فهم عصره له وبنقد عصره .

ومن هنا نصل إلى نتيجة : وهي أن دقة أصحاب هذا المنهج في مجاله كانت تنعكس على دقة المطبقين ، وبصفة خاصة على الخبر التاريخي والإسلامي في السيرة والمغازي . وبما يدل على صحة هذا « أن ابن سعد » كان أد تطبيقاً لهذا المنهج نظراً لدقة علماء عصره في مجال النظر ثم يليه « الواقدي » وأخيراً « ابن اسحاق » . وبذلك تنتهي مناقشة هذه القضية للخبر التاريخي . الجانب الإسلامي منه أي السيرة والمغازي . أما بالنسبة لمناقشة هذه القضية . كتابات مؤرخي ما بعد السيرة « كالبلاذري » « وابن قتيبة » « واليعقوبي » « وأبي حنيفة الدينوري » فقد أفردنا لها « الفصل الثالث » من هذا الباب . وقلنا إنه ، لن يتسنى لنا ذلك إلا بعد تحليلنا لمنهج كل منهم على حدة في مؤلفه التاريخي . وابتدأنا هذا « بالبلاذري » . في فتوح البلدان فلاحظنا أنه طبق هذا المنهج بدقة تامة وعناية على معظم أخبار كتابه ، لأن الغرض من تأليفه لهذا الكتاب كان غرضاً تشريعياً ، وهو معرفة أحكام الخراج ، ومن هذه الناحية اعتبرنا البلاذري امتداداً لكتاب السيرة . ثم انتقلنا بعد ذلك إلى « ابن قتيبة » في كتابه « المعارف » فاتضح لنا من تحليلنا لمنهجه في تطبيق قواعده هذا المنهج على أخبار كتابه ، أنه مال في كثير منها إلى حذف الإسناد ولكنه كان أميناً فيما ينقله ودقيقاً في الإشارة إلى مصادر أخباره . وقد أرجعنا عدم دقته في التطبيق إلى غلبة المصادر غير الإسلامية على كتابه ، وإلى تنوع مادته وابتعادها إلى حد ما عن التشريع والدين . واتضح لنا كذلك أن اليعقوبي في « تاريخه » « الدينوري » في الأخبار الطوال ، يشاركان ابن قتيبة في ذلك . ولكن ما إن بدأنا الطبري ٣١٠ هـ حتى يعيد لهذا المنهج سيرته الأولى في التاريخ ويلتزم الدقة في تطبيقه ، ونلاحظ هذا في كتابه « تاريخ الرسل والملوك » وبناء على هذا كله ، نصل إلى نتيجة :

أولاهما : أن دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر التاريخي ، خلال القرون الثلاثة الأولى ، بدأت حلتها نقل ، على كتاب ومؤرخي ما بعد السيرة ،
١ - ١٠٠ -

ثانيهما : أنه كلما بعد الخبر عن الغرض الديني أو التشريعي قلت درجة الدقة في نقله ، وكذا كلما كانت مصادره غير إسلامية .

وبهذا ينتهي الفصل الثالث وبانتهائه ، تنتهي مناقشتنا لهذه القضية ، في الخبر التاريخي : ولم يبق سوى مناقشتها في الخبر الأدبي الذي أوردنا لما ، « الفصل الرابع » والأخير من هذا الباب والبحث .

وقبل أن نناقش هذه القضية في الخبر الأدبي ، آثرنا أن نشير إلى أن هذا المنهج قد طبق على الخبر الأدبي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين ، ومن مظاهر ذلك : بقاء الإسناد والإشارة إلى المصادر في كتابات بعض كتاب هذه الفترة ، الذين فهموا الأدب موسوعيا ، « كالجاحظ » في « البيان والتبيين » ، « وابن قتيبة » في المعاني ، و « المبرد » في الكامل « و ثعلب » في مجالسه وبناء على هذا حاولنا أن نتبع ظاهرة الإسناد والإشارة إلى المصادر عند كل منهم على حدة في مؤلفه هذا . واتضح لنا أنهم

أنهم اختلفوا دقة في ذلك تبعاً لاختلاف نوع أخبارهم وأهميتها والقصد من إيرادهم لها . فإذا كان القصد من ذلك الاستشهاد أو التمثيل التزموا إلى حد ما الدقة في التطبيق ، وإذا لم يكن القصد من إيرادهم لها الاستشهاد والتمثيل وإنما الإمتاع والتسلية ولزجاء الفراغ ، تساهلوا إلى حد ما في التطبيق .

ملحق

ابن خلدون

ناقد التاريخ والأدب

ابن خلدون

ناقد التاريخ والأدب

حسن بنا قبل أن نتحدث عن ابن خلدون ، ناقد التاريخ والأدب ، أن نذكر ، ولو إشارة موجزة ، إلى حياته ونشأته .

لنبداً ذلك ، بهذا السؤال : من هو ابن خلدون ؟

هو عبد الرحمن ولي الدين ابن خلدون ، سليل أسرة عربية^(١) ، إذا انتهى سبه إلى وائل بن حجر ، أحد أقيال عرب حضرموت^(٢) .

ويبدو أن أسرته رحلت إلى الأندلس ، في أوائل القرن الثالث الهجري^(٣) ، حيث نزل جده الأكبر خلدون بن عثمان قرمونة في جماعة من قومه ، ثم مكثوا بها فترة من الزمن . وغادروها بعد ذلك إلى أشبيلية^(٤) .

وقد كان لبني خلدون نشاط سياسي بارز ، ظهر بجلاء في انضمامهم إلى بعض الثورات التي قامت ضد سلطان بني أمية في الأندلس ، في أواخر القرن الثالث الهجري .

ويتضح هذا أيضاً ، من تقلد أبناء هذه الأسرة النجباء ، بعض المناصب السياسية والعلمية في أشبيلية . ويشير المؤرخ الأندلسي ابن حيان ، إلى ذلك بقوله : « ويت بنى خلدون الآن في أشبيلية نهاية في النباهة ، ولم تزل أعلامه بن رياسة سلطانية ، ورياسة علمية »^(٥) .

(١) يشك طه حسين في ذلك ، ولكن هناك من الأسباب القوية ، ما يؤيد هذا الرأي : انظر عبد الرحمن بن خلدون للذكور على عبد الواحد والي ص ١٨ - ١٩ سلسلة أعلام العرب .

(٢) الشريف هان خلدون ورحلته شرقاً وغرباً ص ١ - ٢ تحقيق محمد بن توفيق الطنجي .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية « ابن خلدون » المجلد الأول .

(٤) الشريف ص ١ - ٤ .

(٥) المرجع السابق ص ٥ .

وقد ظلوا بأشيلية حتى منتصف القرن السابع الهجري ، ثم رحلوا عنها إلى ، تونس ، وهناك ، ولد عبد الرحمن بن خلدون ، سليل هذه الأسرة العريقة . وكان ذلك ، كما يقول ، في رمضان سنة اثنتين وثلاثين وسبع مائة (٧٣٢ هـ) .

وقد بدأ حياته العلمية بحفظ القرآن الكريم ، على شيخه أبي محمد بن سعد بن يرال الأنصاري ، ثم درس عليه بعض كتب النحو العربي ، مثل كتاب التسهيل لابن مالك وبعض مختصرات كتب الفقه الإسلامي ، ككتاب مختصر الفقه لابن الحاجب ، وتعلم قواعد اللغة العربية ونحوها ، على يد والده .

ثم اتصل بكثير من علماء عصره وشيوخه في المغرب ، وأخذ عنهم صنوفاً مختلفة من العلم والمعرفة . ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : ابن العربي الحصائري ، ومحمد بن بحر ، والزواوي ، والآبلي ، وعبد المهيم^(١) .

وقد أفاد من هذا الاتصال ، فوائد عظيمة ، فقد مكّنه ذلك من التبحر في علوم اللغة العربية ، والعلوم الإسلامية ، من حديث وتفسير وفقه وسيرة وقرائات .

علاوة على حفظه لكثير من نصوص الشعر العربي ، وخاصة شعر أبي تمام والمتنبي ، وبعض شعر الحماسة ، ونبوغه في العلوم العقلية والمنطق والأصول .

وقد ساعده ذلك ، بالإضافة إلى اتصاله ببعض ساسة أهل عصره ، والرجال البارزين في البلاط المريني بفاس ، على شغل بعض المناصب الخطيرة في دولة بني مرين ، وفي بعض الدويلات المغربية ، التي قامت على أنقاض دولة الموحدين .

وقد بدأ ذلك ، وهو في الواحدة والعشرين من عمره ، حيث شغل وظيفة

(١) المرجع السابق ص ١٥ - ٢٢ .

كاتب^(١) : « لعل في اسحاق سلطان تونس في دولة بن مرين^(٢) في قاس ، الذي غضب عليه ، وزج به في السجن مرتين ، ولم يخرج في المرة الثانية ، إلا بعد وفاة السلطان أبي عنان : أي سنة سبع وخمسين وسبعمئة . »

وقد خرج منه ، ليتقلد منصب كاتب سر السلطان أبي سالم الذي عينه بعد ذلك قاضيا في دولته ، والتحق بيلاط بنى الأحمر بعد وفاة السلطان أبي سالم ، ثم عمل حاجبا لسلطان بجاية ، واشتغل بالتدريس كذلك .

وفي عام ستة وسبعين وسبعمئة (٧٧٦ هـ) ، اعتزل الحياة السياسية ، واعتكف بعيداً عن الناس في قلعة ابن سلامة ، وظل بها أربعة أعوام ، أنجز خلالها ، تأليف كتابه في التاريخ ، الذي أسماه - المعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكرام^(٣) .

وقد ضمن هذا الكتاب ، كثيراً من آرائه في فلسفة التاريخ وعلم العمران البشري ، أو بالمعنى العصري علم الاجتماع ، وبخاصة في الجزء الذي اشتهر أخيراً ، باسم مقدمة ابن خلدون .

وبعد أن أتم تأليف هذا الكتاب ، أجمع أمره على الرحلة إلى المشرق لأداء فريضة الحج ، وتم له ما أراد في شعبان سنة أربع وثمانين وسبعمئة (٧٨٤ هـ) وتوقف بالقاهرة حيث ألقى بعض المحاضرات في الجامع الأزهر ، والمدرسة

(١) وهي وضع الحمد في الشكر في المقام الخليل ، ما بين البسطة وما بعدها ، من خطبة أمر لوز مرسوم . المرجع السابق ص ٥٥ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية « ابن خلدون » .

(٣) هذا الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب ، أما المقدمة ، فهي فصل علم الطرق وتحقيق مناهج ، والألاع بمناظر المؤرخين . ولما الكتاب الأول : قس الصرمان ، وما يرضى له من العوارض الفاتية ، من الملك والسلطان ، والكسب والمناش ، والمصطنع والعلوم .

وجعلت الكتب الثلاث : عن أخبار العرب وأجيالهم وقولهم : منذ الخليقة إلى عهده .

وجعلت الكتب الثلاث : عن أخبار البربر وأجيالهم .

وقد اشتهر الكتاب الأول والمقدمة ، في البيئات العلمية الحديثة ، باسم مقدمة ابن خلدون .

وقد أعجب به الظاهر بروتوق سلطان مصر آنذاك ، فعينه قاضيا لقضاة المالكية بمصر ، ثم عين بعد ذلك ، قاضيا لقضاة مصر ، وعزل عن هذا المنصب ، ثم استعاده مرة أخرى .

وقد سافر أثناء مقامه بمصر إلى الشام ، وشاعت الظروف ، أن يلتقى بالفائد المغولي ، فيحاول أن يهاده ويحلقه^(١) .

وظل يواصل نشاطه العلمي في مصر ، بين التدريس والقضاء . حتى وافته المنية ، في الخامس والعشرين من رمضان سنة ثمان وثمانائة (٨٠٨ هـ الموافق ١٩ مارس ١٤٠٦ م^(٢) . هذه إلامه سريعة وموجزة ، بحياة ابن خلدون ونشأته .

وقد كتب ترجمة وافية لتاريخ حياته في الجزء الأخير من كتابه العبر^(٣) . كما كتب كثير من العلماء العرب والأوربيين ، بحوثا استقصية ، عن حياته وراثته الفكرية^(٤) ، ولكنهم عونا في كتاباتهم بفكرة أكثر من شخصيته ، ومرد

(١) التحريف ص ٣٦٦ - ٣٧٦ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية - ابن خلدون .

(٣) طبعت هذه الترجمة في كتاب مستقل بعنوان « التحريف لابن خلدون ورحلاته شرقا وغربا » . تحقيق محمد بن تلويت الطنجي ط لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٤) من أبرزها :

- ١ - فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، للدكتور طه حسين .
- ب - ابن خلدون حياته وراثته الفكرية ، أحمد عبد الله عتاق .
- ج - فلسفة ابن خلدون ، عمر فروخ .
- د - ابن خلدون في المدرسة المالكية ، السيد عبد القادر المغربي .
- هـ - مع ابن خلدون - أحمد الخولي .
- و - نظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع ، كامل عباد (بالألمانية) .
- ز - مقدمة لتاريخ ابن خلدون - عباس عسلر ، (منشور بالإنجليزية تحت عنوان) :

هذا في رأيي ، أن عظمة ابن خلدون تكمن في فكره لا في شخصيته .

إذ أن شخصيته ليست بالشخصية الجذابة التي تستبوي الدارسين ، وتجعلهم يقفون أمامها طويلا ، فهي تصور صاحبها على أنه إنسان متغير الميول والأهواء ، ناز للفرص ، متكالب على الجاد والسلطان .

ولذا فساترك هذه الشخصية بظلالها القاتمة ، وأقف عند فكره ، الذي لا تزال فيه ، بعض الجوانب ، التي تحتاج إلى مزيد من الإيضاح والبيان .

ومن هذه الجوانب ، موقفه النقدي من المعرفة التاريخية ، والمعرفة الأدبية . أو بالأحرى ، موقفه من نقد التاريخ والأدب .

وبحسب أولي أن نبرز موقفه من نقد التاريخ الذي ضمته نظرية سبى بها كثيرا من فلاسفة هذا العلم ونقاده في العالم القديم والحديث .

وقد أدهش هذا كثيرا من علماء أوروبا المعاصرين ، فقال أحدهم معترفا بفضل ابن خلدون ، في ذلك (أنجيت أفريقيا الإسلامية اجتماعيا من الطليقة الأولى في شخص ابن خلدون الذي لم يعرف من قبله عالم أوقى تصورا من فلسفة التاريخ أصبح ولا أجل من تصوره ، فإن أحوال الأمم الروحية ، والأسباب الطارئة عليها ، القاضية بتغيرها ، وكيفية تأسيس الدول ، وما تدخل فيه من الأطوار ، وتنوع المذنيات ، وعوامل نموها أو تقلصها ، كل هذا المباحث التي غاض فيها . إلى أقصى ما يمكن الخوض فيه ، وذلك في مقدمته المشهورة ، ولم نجد في أوروبا إلى القرن الثامن عشر للمسيح أناسا حاولوا أن يستخرجوا أسرار التاريخ استخراجا ، بعد أن كانت أقبالا مستحجة تعلم

س - ابن خلدون وعلمه الاجتماعي - الدكتور عبد العزيز حوت - وهو منشور بالقرية

ش - ملخصات عن ابن خلدون - مطبع المصري .

ص - ابن خلدون - حل عبد الواحد وال ، سلسلة أعلام العرب .

هذا بالإضافة إلى كثير من قبحات التي كتبت به ، في دائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف الدين والأخلاق .

ننحيا) (١) .

ولكى نتضح لنا حقيقة هذا الرأى ، وآراء الكثيرين من العلماء الأوربيين
التي تؤيده (٢) ، وتؤكد ، أن ابن خلدون ، هو أول من وضع أسس فلسفة
التاريخ ، علينا أن نعرف أولاً ، مفهومه عن التاريخ .

ومن ثم ، نثير هذا السؤال ، محاولين الإجابة عنه وهو : ما مفهوم التاريخ
عند ابن خلدون ؟ يرى ابن خلدون ، أن التاريخ في ظاهره « لا يزيد عن
أخبار الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول .. وفي باطنه نظر وتحقيق ،
وتعليل للكائنات ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق (٣) » بالتاريخ إذن
معنيان ، معنى سطحي ظاهر ، ومعنى خفي ، وهو المعنى الحقيقي .

ومؤدى المعنى الأول ، أن التاريخ رواية وحسب ، لأحداث الماضى
وأخباره ..

أما مؤدى المعنى الثانى . فهو أن التاريخ نقد وتفسير وتعليل ، الماضى.
وأخباره .

ويظهر أن المؤرخين السابقين عليه ، لم يفهموا إلا المعنى الظاهر للتاريخ أى
أنه مجرد رواية لأحداث الماضى وأخباره ، ولذا فهو يأخذ عليهم أنهم كانوا رواية
للثت والتمين ، ولم يحاولوا أن يفرقوا فى رواياتهم بين الصحيح والزائف
والصالح ، من الأخبار ، ومن ثم ، كان أول قاعدة اتكأ عليها . فى بناء نظريته
فى النقد التاريخى ، هى هجومه على هؤلاء المؤرخين .

الذى عبر عنه فى قوله (وإن فحول المؤرخين فى الإسلام ، قد استوعبوا
أخبار الأمم وجمعوها ، وسطروها فى صفحات الدفاتر وأودعوها ، وغلطها

(١) كرايدف Carrade Vaux مفكر الإسلام نقل عن ملحق تاريخ ابن خلدون ص ١ المقدمة .
(وهو عبارة عن تطبيقات وأبحاث لشكيب أرسلان على مقدمة ابن خلدون) .

(٢) دراسات عن مقدمة ابن خلدون - لساطع المصرى ص ٢٦٤ .

(٣) 'المقدمة ص ٧ ط الشعب .

ملفون بدسائس من جيتل . وسرا فها ر .
روايات المضعفة لثقروا ، وأدعوا إلينا كما سمعوا .

ولم يلاحظوا أسباب التواتر والأحوال ، ولم يراعوها ، ولا رفضوا تردت
الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح في الغالب قليل ،
والغلط والوهم نسيب للأخبار واخليل ، والتقليد عريق في الآدميين
رسيل (١) .

ويرى أن اعتماد هؤلاء المؤرخين في تاريخهم على الرواية وحسب ، دون
تدعيم لما يروى ، وتفسيرهم وتعليقهم له ، قد أدى بهم إلى الوقوع في أخطاء
ثقروا ، فيما يروونه من أخبار ، وإلى التورط في رواية كثير من الأخبار
الاهية ، والمضعفة .

من ذلك ، ما رواه السعدي ، وبعض المؤرخين المسلمين ، عن عدد
يوشابني إسرائيل بعد خروجهم مع موسى من مصر ، فقد ذكروا أن موسى
قد أحصى عدد القادرين على حمل السلاح من قومه ، بعد خروجهم فوجده
يزيد على ستمائة ألف (٢) .

ويشك ابن خلدون في صحة هذا الرقم ، ويؤي أنه مبالغ فيه ، لعدة
أسباب (٣) .

١ - من الصعوبة بمكان أن يقع قتال بين هذه الجيوش الكثيرة العدد وبين
جيوش أعدائهم ، لضيق مساحة الأرض ، التي من المفروض أن يجري عليها
القتال بين المدونين ، عن ذلك .

(١) المرجع السابق والمصححة

(٢) ومعنى ذلك أن يكون عددهم آنذاك عرباً ، من الليبيين من البشر ، وقد كان عدد الشعب
يسرى لا يزيد على ثلاثة ملايين ، ولو كان ذلك صحيحاً ، ما خرجوا من مصر آنذاك ، ولتضوا على
الصحراء .

(٣) المقدمة من ١٢ - ١٣ .

ب - إن ملك الفرس كان أعظم من ملك إسرائيل بكثير ، بدليل انتصار
بختنصر الفارسي عليهم ، ومع ذلك لم تبلغ جيوش الفرس هذا الرقم ولا قريبا
منه ، وأقصى حد ، وصل إليه عدد جيوشهم ، كان مائة وعشرين ألفاً ، وكان
ذلك في معركة القادسية .

ج - لو وصل عدد جيوش بني إسرائيل ، إلى هذا الرقم ، لاتسع نطاق
دولتهم ، واحتلوا الشام كله ، ومصر وغيرها من الدول التي كانت مجاورة
للدولتهم القديمة .

د - أضف إلى ذلك أن عدد بني إسرائيل ، الذي دخلوا مع يعقوب
مصر ، لم يزد على سبعين نفساً ، وقد ظلوا بمصر مائتين وعشرين سنة تقريباً ،
ولا يحقل أن يصل عدد جيشهم في هذه المدة إلى هذا الرقم^(١) . ومن قبيل هذه
الأخبار الرواية التي تورط هؤلاء المؤرخون في روايتها . ما يرويه بعضهم عن
غزو أهل تبع ملوك اليمن ، شمال أفريقيا والبربر ويشك ابن خلدون ، في صحة
هذا الخبر ، ويرى أنه من المستحيل التسليم بصحته ، لعدة أسباب ، أهمها :^(٢)

١ - إن ملك تبع كان بجزيرة العرب ، وهذه الجزيرة يحيط بها البحر من
ثلاث جهات ، ويصعب ، أن يمر بالطريق من الجزيرة إلى شمال أفريقيا ، ملك
أو قائد جيش عظيم ، إلا بعد أن يضم كل البلاد الواقعة في هذا الطريق إلى
حوزته ، وهذا لم يحدث تاريخياً ، ولا يمكن حدوثه .

ب - قد كان يملك البلاد . شعوب قوية ، كالمملكة ، وكنعان بالشام
والقبط في مصر ، واحتل بنو إسرائيل جزء من الشام ، ولم يذكر أحد ، أن
أهل تبع حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم ، ولا ملكوا شيئاً من بلادهم .

(١) ولو افترضنا أن نسبة هؤلاء بينهم في الفترة التي قضوها في مصر كانت ١ : ٥٠ وحتى هذه النسبة
في رأيي مبالغ فيها - فإن يصل عددهم إلى أكثر من أربعين ألف نسبة . ويكون عدد جيشهم بناء على
ذلك ، خمسة آلاف لو ستة آلاف على أقصى تقدير . وهذا أقرب إلى الحقيقة والصواب .

شيئاً من بلادهم .

ح - إن الشقة من البحر إلى المغرب بعيدة ، ويرتب على ذلك صعوبة نقل الامدادات والذخائر للجيش الغازي .

ومن هذه الأخبار الموضوعة التي فندحنا ابن خلدون كذلك ، وبين زيفها : الخبر الذي يرويه كثير من هؤلاء المؤرخين في سبب نكبة الزمامكة وهو يدور حول قصة زواج العباسة أخت الرشيد من جعفر بن يحيى اليرمكي بمقد بلا خلوة .

ويرى أن هذا الخبر عار عن الصحة ، وليس للقصة أصل من الواقع ، فلا يحقل أن توافق مثل هذه السيدة الفاضلة ، ذات الحسب والنسب ، والقرية عهد يدلوه العرب ، وسلاجة الدين على هذا الزواج ، ولا يحقل كذلك ، أن يوافق الرشيد على الإصهار لمولى ، مهما كانت مكانته في الدولة (ولو نظر التأمل في ذلك ، نظر النصف وقاس العباسة باهنة ملك ، من عظماء ملوك زمانه ، لاستكف لها عن مثله ، مع مولى من موال دولتها ، وفي سلطان قومها ، واستكره ، ولج في تكذيبه ، وأين قدر العباسة والرشيد من الناس)^(١) .

لم يعزى نكبة الزمامكة ، إلى سبب آخر ، وهو تسلطهم على أمور الدولة ، واستبدادهم بالحكم ، ولشاركتهم الرشيد سلطانه ، وعلو مراتبهم ، وبعد صيتهم .

وقد حدث تبعاً لهذا ، أن انصرف نحوهم الوجوه ، وخضعت لهم الرقاب ، ونظمت لهم من أقصى التخوم عدداً الملوك ، وتحف الأمراء ، وسورت إلى خزائهم في سيل التزلف أموال الجباية ، فكشف لهم وجوه المنافسة والحسد ، ودبت إلى مهادهم الوثور من الدولة ، عقارب السقاية^(٢) .

(١) للرجع السابق ص ١ .

(٢) للرجع السابق والصيغة نفسها .

ويستطرد ابن خلدون بعد ذلك ، في ذكر نماذج وأمثلة لأخبار موضوعه وهم المؤرخون في روايتها ، ولم يحاولوا نقدها ، وتزييفها .

ونحن لا ننكر أن المؤرخين المسلمين ، السابقين على ابن خلدون ، قد وقعوا في أخطاء كثيرة ، وروؤا أخبارا واهية ، نظرا لأنهم لم ينقدوا مضامينها ، ولم يحاولوا بيان صحيحها من زائفها ، ولكننا مع هذا نقول ، انصافاً للحقيقة ، إنهم معذورون في هذا ، إذ إن آثارهم ، كما يقول بعض العلماء الباحثين من الأوربيين (كان يحمل صفة اليوميات التي تسجل بإخلاص ، لا صفة التركيب الواسع ، الذي يفتن ذهن الأوربي مقدراً فمقدراً ، وأخص ما مال إليه مؤرخو الإسلام ، هو قيد الوقائع ، وجمع الوثائق ، فهم يعدون أنفسهم ، جامعي أخبار ، ووكلاء استعلام للإعقاب ، لا مفسرين للحوادث الماضية وحاكمين فيها)^(١) وعلى رأيه « فال مؤلف الذي يقوم عمله على نقل الأخبار بلا تفسير ولا نقد يقدم لنا من ضمان الاعتلاص والعدل ، أكثر مما يقدم لنا الكاتب الذي يعرض علينا الوثائق محمصة ، أو مشوهة ، وحق ما يعتقد عن حسن نية ، أو عن غرض عن صدق أو كذب »^(٢).

وعلى كل حال ، فالذي جعل المؤرخين المسلمين ، يقفون من مروياتهم التاريخية هذا الموقف السلبي ، هو اتصال التاريخ عندهم في نشأته ، بالدين والتشريع ، ومن ثم ، فقد طبقوا منهج رواية الخير الديني على رواية التاريخ^(٣).

وأساس صحة الرواية في الخير الديني ، الثقة بالرواة ، من حيث العدالة والضيظ ، وصحة الإسناد . ولذا فقد فضل كثير منهم ، أن يكونوا رواة للتاريخ لا نقاداً له ، وقد عبر الطبري عن هذا الموقف السلبي ، الذي كان يلتزمه المؤرخ الإسلامي في عصره والعصور السابقة عليه ، تجاه مروياته ،

(١) مجال الإسلام تأليف حيدر بلات - ترجمة عادل زعتر ص ١٥٩ - ١٦٠

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة تاريخ ، علم التاريخ عند العرب . لعبد العزيز القزوي ص ١٣ .

(٣) منهج النقد التاريخي عند المسلمين والنهج الأوربي ، ص ١٧٣ - ١٩٣ مؤسسة الثقافة الجامعية .

ط الأول ص ١٨٢ ، ط الثانية ص ١٩٥ - ٢٢٠ ط : دار المعرفة الجامعية .

ملتصفا لنفسه ، وله العذر في ذلك ، بقوله في مقدمة كتابه عن التاريخ (.. فما يكن في كتابي هذا ، من غير ذكرته عن بعض الماضين ، مما يستكره قارئه ، أو ليستشفه سامعه ، من أجل إنه لم يعرف له وجهها من الصحة ، ولا معنى من الحقيقة ، فلعلهم أنه لم يزل في ذلك من قبلنا ، وإنما ألوق من قبل بعض ناقله إلينا ، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا)^(١)

فمهمة المؤرخ كما يرى الطبرى ، تنحصر في النقل الصادق للخير والتأدية له كما سمع ، فحسبه صدق النقل لا صحته ، وتبعه الخطأ في الرواية لا تقع عليه ، وإنما على الراوى الأصل ، الذى سمع الخير من مصدره المباشر ، ثم نقلته الرواة بعد ذلك عنه . والطبرى يعبر بهذا ، عن وجهة نظر كثير من المؤرخين المسلمين ، كما أشرنا .

والحقيقة أن هذه المشكلة ، لم تكن خاصة بالمؤرخين المسلمين وحدهم في العصور الوسطى ، وإنما كانت مشكلة عامة ، وسمية بارزة من سمات مؤرخى هذه الفترة ، سواء أكانوا من المسلمين ، أم من الأوربيين .

فقد كانت مهمة المؤرخ الأوربى في العصور الوسطى ، تنحصر في روايته للتاريخ وحسب ، أما نقد التاريخ ، فقد كان من مهمة العالم المحصل .

يقول لانجلواوسينيوس (كانت مهمة العالم المحصل والمؤرخ متمايزتين تماماً ، فالمؤرخون كانوا يمارسون النوع الأدنى الأجوف ، الذى كان يسمى آنذاك بالتاريخ ، دون أن يكونوا على علم ، بما يقوم به العلماء المحصلون من أعمال .

والعلماء المحصلون من جانبهم ، وضعوا بأبحاثهم النقدية أساس التاريخ لكنهم لم يهتموا بعملية التأريخ ، فالتصروا على الجمع ، والترتيب ، والتبعية للوثائق التاريخية ، ولم يهتموا بالتأريخ ، ولم يفهموا الماضى ، غيرا من فهم عامة الناس في عصرهم)^(٢) .

(١) تاريخ الرسل والملوك - الطبرى - ط : دار المعارف بمصر ١٩٦٠ م .

(٢) النقد التاريخى ، لانجلواوسينيوس ص ٨٩ ترجمة : الدكتور عبد الرحمن بدوى ط : دار الفقه العربية .

فمهمة مورخ الأوربي ، لم تكن تختلف آنذاك ، من مهمة المؤرخ الإسلامي ، فقد كان كل واحد منهما ، روائيا للطريق وحسب .

ويظهر أن العلة في هذا كانت واحدة أيضا . وقد أرجعناها عند المؤرخين المسلمين ، إلى اتصال التاريخي في نشأته بالدين والتشريع ، أما عند المؤرخين الأوربيين ، فقد أرجعها الكثيرون من العلماء الباحثين ، إلى اتصال التاريخ الأوربي آنذاك بفلسفة الأديان^(١) .

ومهما يكن من أمر ، فإن أمين غلادون لم يقتصر في نقده للمؤرخين المسلمين على بيان ما هموا في روايته من أخبار ضعيفة واهية ، بل تعدى ذلك إلى ذكر العوامل والأسباب ، التي تدفع بالكثير منهم ، وبالكثيرين . من الرواة بوجه عام ، إلى الكذب فيما يروونه من روايات وأخبار .

ومن أهم هذه العوامل :

١ - التشيعات للآراء : فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قول الخبر ، أعطته حقه من التححيص والنظر حتى يتبين صدقه ، من كذبه ، وإن خافها تشيع لرأى أو غلغلة ، قبلت ما يوافقها من الأخبار ، لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتححيص ، فتتبع في قبول الكذب ونقله .

ب - الثقة في الناقلين : وتححيص ذلك يرجع إلى التعديلي والتجريح .

ج - الذهول عن المقاصد : فكثير من الناقلين لا يعرف الصدق بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه ، وتخمينه ، فيقع في الكذب .

د - توهم الصدق : وهو كثير ، وإنما يحىء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين .

(١) فكرة الطريق - كوليرود Collingwood - ترجمة محمد بكر خليل ص ٣٥ ط : لجنة التأليف والمراجعة والنشر . القاهرة ١٩٦١ م .

هـ - الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع : لأجل ما يداخلها من انطيس والتشنع على غير الحق في نفسه .

و - تقرب الناس لأصحاب الشجلة والمراثب بالثناء والمدح ، وتحسين الأحوال ، وإشاعة الذكر بذلك : فيستفيض الإخبار بها ، على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس يتطلعون إلى الدنيا وأسبابها ، من جاه أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها^(١) .

ثم يضيف إلى هذه العوامل ، التي يرجع معظمها إلى بواعث نفسية وخلقية ، تتعلق بشخصية الرواي ، وسلوكه ، عاملا هاما ، يعتبره مقدما على هذه العوامل جميعها ، وهو الجهل بطياع العمران .

(فإن كل حادث من الحوادث ، ذاتا كان أو فعلا ، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض من أحواله ، فإذا كان السامع عارفا بطياع الحوادث والأحوال ، في الوجود ، ومقتضياته ، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التححيص من كل وجه)^(١) .

ومن ثم ، فهو يرى ، أن المقياس الذي ينبغي أن نعتد عليه في تمييز صحيح الأخبار من زائفها ، هو مطابقتها للواقع ، الذي عبر عنه بالعمران البشري .

(فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري ، الذي هو العمران ، ونعرف ما يلحقه من الأحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له .

وإذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا ، قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهاني ، لا مدخل للشك فيه)^(١) .

(١) للفتنة ص ٢٢

ويرى أن هذا لقياس التقدي ، لا يمكن تطبيقه على كل الأخبار ، وإنما على نوع خاص منها ، وهو ذلك الذى ليست له صلة باليقين والتشريع ، وغالباً ما يكون من قبيل الأخبار التاريخية المحضة .

أما الأخبار الشرعية أو الدينية ، فهذا المقياس التقدي لا يصلح لها إذ أن الأساس فى تقديمها ، التعديل والتجريح ، ومرد هذا فى رأيه ، أن معظمها « تكاليف إنشائية ، ألوجب الشارع العمل بها ، حتى حصل الظن بصدقها ، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعناية والضيطة^(١) .

وهذا عكس الأخبار عن الحوادث الواقعة ، فمقياس صحتها ، هو مطابقتها للواقع كما ذكرنا ، ومعنى المطابقة للواقع ، أن ينظر فى الخبر من ناحية الإمكان والاستحالة ، أى إمكان حدوثه فى الواقع ، أو امتناع حدوثه .

يقول (ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخير فى نفسه ممكن أو محتمل ، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة ، للنظر فى التعديل .

ولقد عد أهل النظر من المطاعين فى الخير ، استحالة مدلول اللفظ ، وتأويله بما لا يقبله العقل^(٢) .

ويرى نماذج كثيرة لأخبار مستحيلة الحدوث^(٣) ، ومع هذا فقد تورط كثير من المؤرخين فى روايتها ، ولو حكموا العقل فى نقد مضامينها ، لرفضوا الكثير منها ، جملة وتفصيلاً .

(١) المرجع السابق والمحققة .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥ .

(٣) ومن النماذج التى ذكرها ، مثل هذا النوع من الأخبار المستحيلة الحدوث ، ما يرويه المسعودى فى قصة بناء الاسكندرية . وملخص ذلك ، أن الاسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الاسكندرية ، أدخل نفسه فى صندوق زجاجى ، ثم غلس إلى البحر ، وصور تنك الدواب الشيطانية ثم حصل لما تمثل مدينة ، ووضعها على الشاطئ . بجانب البناء ، فلما خرجت تلك الدواب ، ورأت هذه المماثل لآسيا القديمة ثلاثين ألف فرس .

وهذا يضع ابن خلدون أمام المؤرخ قاعدة هامة في نقد الأخبار التاريخية ، وتمييز الصحيحة من زائفة ، وينبئ ما سبق أن هدمه من نقده للتاريخ ، ويصبح نقده للتاريخ بناءً جديداً متركزاً على دعائم قوية ، بعد أن كان هدماً لأنقاض ضعيفة بالية .

أو إن شئت قل إن نقده للتاريخ ، بدأ بالهدم ، ثم انتهى بالبناء .

ويمثل الهدم في هجومه على المؤرخين السابقين عليه ، وإظهاره ما وقوا فيه من أخطاء ، وذكره العوامل والأسباب التي أدت ، وتؤدي إلى ذلك . ويمثل البناء في وضعه بعض الأسس الاجتماعية ، والقواعد العقلية ، التي يجب أن يعتمد عليها ، المؤرخ في نقده لمروياته وأيضاً في هذا المفهوم الجديد الذي أعطاه للتاريخ ، وعبر عنه في قوله ، عن حقيقته (إنه خبر عن الاجتماع | الإنسانى ، الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران ، من الأحوال ، مثل التوحش ، والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التقلبات للبشر ، بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك ، من الملك والدول ، ومراتبها ، وما يتحله البشر ، بأعمالهم ومساعدتهم ، من الكسب والمعاش ، والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث من ذلك العمران ، بطبيعة الحال)^(١) .

ولذا يتضح المؤرخ ، بأن يفهم المجتمع الذى يكتب عن أحداثه ، فهماً حقيقياً ، وواقعياً ، ويعلم ببعض العلوم والمعارف ، التى تعينه على ذلك ،

ويمكن حمله في نقد هذا الجزء ، ثم يدلل أنه مستحيل الحدوث ، لمدة أسباب منها :

أولاً : إن للترك لا تعمل نفسها على هذا الأمر ، لأن هذا يتنافى وأخلاق الترك ، وبمذهب لا تقبل الضامة .

ثانياً : إن لمن لا يعرف لما صور وتقبل تخصبها .

ثالثاً : إن المتخصص في الماء حل هذا البحر ، سيفرض نفسه للموت لا محالة لاقطاع الكسوجين عنه ، المرجع السابق ص ٢ .

(١) المرجع السابق ص ٢٢

وتدلل له بعض الصماب ، التي تقف في طريقه . يقول (فكذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ، وظيائع الموجودات واختلاف الأمم والبناع والأعصار ، في السير والأخلاق والعوائد ، والنحل والمذاهب ، وسائر الأحوال ، والأحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوداق ، أو بون ما بينهما من الخلاف . وتعليل المتفق والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها ، وأسباب حلولها ، ودواعي كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل خير واقفا على أصول كل خير ، حيثئذ يعرض خير النقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه)^(١) .

وأما ما كان الأمر ، فهذه هي الأصول العامة لنظرية ابن خلدون في النقد التاريخي ، بما فيها من هدم وبناء ، وبجانبها السلبى والإيجابى .

ولا شك أنه سبق بها كثيراً من فلاسفة التاريخ ونقاده في أوروبا ، باعتراف بعضهم كما أشرنا . وإذا كانت هذه النظرية على هذا الجانب الكبير من الأهمية والخطورة ، فكيف توصل إليها صاحبنا ؟ وهل تعد من ابتكاره الشخصى ؟ ؟ .

لقد اتخذ بعض الذين كتبوا عن ابن خلدون ، من الكتاب العرب على وجه الخصوص ، عبارة وزدت في مقدمته ، يشير فيها ، إلى أنه أول من تكلم في مسائل العمران البشرى ، أو ما يسمى في عصرنا الحديث ، بـ«علم الاجتماع» ، ونصها « ونحن ألهمنا ذلك إلهاما »^(٢) . فظن أن كل ما كتبه ابن خلدون في نقده للتاريخ وفلسفته ، كان يوحى من إلهامه . مستندا في ذلك إلى بعض نظريات علم النفس ، في الابتكار والخلق العلمى والفنى . يقول : (فإننى عندما ، أتأمل فيما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد ، أجزم بأنه توصل ، إلى

(١) المرجع السابق والمصحفة .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧

مجموعة من الآراء المتكررة الكثيرة ، المستورة في المقدمة ، إنما حدث من جراء تدفق فجائى ، بعد حدث باطنى ، واختار لا شعورى ، كما لاحظ ذلك فى بعض علماء النفس ، فى حياة عدد غير قليل من المفكرين ، والفنانين .. ، فى تاريخ عند غير يسر من الابتكارات والاكتشافات .. ، ذلك النوع من اندفق الفجائى ، الذى يحل المفكر على التمتع من نتائج تفكيره ، ويوصله أحيانا إلى النظر إليها ، على أنها آراء إلحائية ، تصدر عن قدرة خارجة عن نفسه ، كأنها تلقى إليه إلقاء (١).

وأنا أرى ، أن فى هذا الرأى مغالاة وتعميماً ، يأباه المنهج العلمى السديد فقد يكون ابن خلدون ، أول من اكتشف علم الاجتماع ، الذى أسماه بعلم عمران البشرى ، وقد تكون له بعض الملاحظات الصائبة فى نقده للتاريخ ، لكن هذا لا يدعونا إلى القول بأنه قد ألهم ، كل ما ذكره من قواعد فى نقد التاريخ وفلسفته إلهاً . وحجتنا فى ذلك واضحة ، وهى أن أصول هذه النظرية ، التى وضعها فى النقد التاريخى ، ضاربة بجذورها البعيدة فى الفكر العربى والإسلامى .

فلقد وضع علماء نقد الحديث قواعد صارمة فى نقد الأخبار ، تتعلق بالروى ، من حيث عدالته وضبطه ، كما تتعلق بالروى كذلك ، ولو قارنا ما ذكره ابن خلدون فى الأسباب التى تؤدى بالرواة إلى الكذب فى الرواية بما ذكره هؤلاء العلماء النقاد ، فى العوامل التى تمس عدالة الراوى وضبطه ، تؤدى بذلك إلى جرحه ، ورفض روايته (٢) ، لوضح لنا ، أن ابن خلدون ، لم يخرج كثيراً ، عما ذكره هؤلاء العلماء ، فى هذه الناحية .

ولو قارنا كذلك ، ما وضعه من مقاييس عقلية فى نقد المضمون بما وضعه علماء المسلمون أصحاب المنهج العقل والنقل ، من قواعد ومقاييس لنقد المتن والمضمون (٣) . لرأيناه لم يخرج كثيراً عن مقاييسهم فى ذلك ، اللهم إلا ، فى

(١) ذكرت هذه العوامل ، بالتفصيل فى الفصل الثالث من الباب الثامن من هذا الكتاب .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٣ - ١٤٨

ذلك المقياس الاجتماعي الذي أشار إليه ونصح المؤرخ ، بالاستعانة به ، في نقده لمرويات المجتمع ، انذى يروى ، بعض أحداثه التاريخية . ونهما يكن .
أمر : فكثير من المسائل والقضايا ، التي أشار إليها في نقده للمعرفة التاريخية قد بحثها علماء أصول الحديث وأصول الفقه وقد اعترف صاحبنا في الترجمة ، التي كتبها لنفسه ، أنه قد قرأ كثيرا من كتب الأصوليين ، وأن أساتذته يشهدون له بالتميز في الأصول والمنطق^(١) .

كما اعترف كذلك في المقدمة ، بأن بعض المؤرخين السابقين عليه ، قد تكلموا في بعض المسائل التي ناقشها في فلسفته عن التاريخ ، التي ضمنها مقدمته ، مثل المسعودي ، والطبري ، كما أشار أرسطو إلى شيء منها في كتابه السياسة ، وكذلك ابن المقفع في بعض رسائله^(٢) . لكن هؤلاء جميعا ، لم يستوفوا هذه المسائل ، استيفاء لها ، ومن باب ذكر الشيء بالشيء ، فإن بعض المؤرخين المسلمين ، السابقين على ابن خلدون ، والذين كتبوا في التاريخ بوجه عام ، قد أبدوا شكاً في صحة كثير من الأخبار ، والمرويات وبخاصة التي يغلب عليها الطابع الخرافي .

ومن هؤلاء يعقوب « ٢٥٩ هـ » ، الذي يعد تاريخه من أقدم المؤلفات التاريخية ، التي تناولت التاريخ بمناه العالم ، أي منذ خلق آدم حتى عصر المؤلف .

ولقد شك هذا المؤرخ في الروايات ، التي تروى عن بعض أخبار الأمم القديمة ، كفارس .. ، وذكر أن الطابع الخرافي يغلب على كثير منها^(٣) .

وقد مر بنا ، أن الطبري قد أشار في تاريخه إلى أنه روى فيه أخباراً ، لا يقبلها العقل ، ولا تستريح إليها النفس ، معتبراً للقارىء عن ذلك ، ومشيراً إلى أن الأمانة العلمية ، تحتم عليه ، أن يروى ما سمع ويؤديه على حاله ، دون

(١) الشريف ص ٢٢

(٢) المقدمة ص ٣٦ - ٣٧ .

(٣) تاريخ يعقوب ص ٢ ج ٢ ط : الصف

زيادة أو نقصان ، أو حتى فحص أو تحرى له . ملقيا بالبعة في ذلك ، على شاهد العيان ، الذى سمع ذلك من مصدره المباشر أو شاهده بنفسه .

ومع هذا كله ، فإن خللون يفضل هؤلاء جميعاً بقدرته على التليل وبأنه استطاع ، أن يبنى من هذه الموضوعات والمسائل نظرية ، في النقد التاريخي متاسقة الأجزاء ، والفصول ، متسمة بالصرامة والدقة ، في وضع التواحد والأصول .

ولكن من المؤسف له ، أنه عند التطبيق لم يتمسك بأصول هذه النظرية ودقتها .

فقد خرج على المبادئ التى ذكرها فيها ، إذ روى أخباراً وأهية ، عن مؤرخين سابقين عليه ، وأخذها على أنها مسلمات صحيحة لا تقبل الجدل .

ولعل من أوضح الأمثلة على هذا ، ما ذكره عن أصل البشرية في أول تاريخه ، ورده ذلك ، إلى أولاد نوح الثلاثة ، مسيراً في هذا ، بعض المؤرخين الذين اشتهروا بالنقل عن الاسرائيليات^(١) . وغاب عن ذهنه أن سفينة نوح ، لم يكن بها أولاد نوح الثلاثة سام ، وحام ، ويافث ، وحسب ، ولكن كان بها كذلك بعض الذين آمنوا برسالة نوح عليه السلام^(٢) .

ومن هذه الأخطاء كذلك ، التى وقع فيها عند التطبيق ، روايته أخباراً عن الجن والشياطين ، والسحر ، تدل عن إيمانه بوجود ذلك وجدواه .

والمستقصى لتاريخه يلحظ هذا بكثرة ، وبخاصة في الجزء الذى كتبه عن أخبار المشرق العربى ، وتاريخ البشرية القديم .

ولى ظنى أن الذى أوقع ابن خللون ، في مثل هذه الأخطاء عند التطبيق هو أن استقراءه لأحداث التاريخ ورواياته ، كان استقراء ناقصاً .

(١) يرى هذا المخرج إلى العهد القديم ، سفر التكوين الأصحاح التاسع آية ١٨ .

(٢) وقد جاء في القرآن ما يؤكد هذا ، انظر سورة هود آية ٤٠ ، ٥٨ .

فقد وضع قواعد في نقد التاريخ ، قبل أن يستقصى كل رواياته ، وكان يجب عليه ، ألا يضع مثل هذه القواعد ، إلا بعد استقراء دقيق لكل روايات التاريخ وقد فاحص لها . وإذا لم يتيسر له ذلك فلا بأس أن يروى مثل هذه الروايات مسندها ، إلى مصادرها المباشرة ، ومينا ما فيها ، من أخطار وأوهام ، لا تتفق والمقاييس العقلية ، والنقلية . ومهما يكن من أمر فإن نقده للتاريخ يغلب عليه النزعة العقلية المنطقية .

ومع هذا ، فلم يكن ابن خلدون ، عقلاني التفكير وحسب ، ولكنه كان ذلك ، مرهف الحس ، رقيق الشعور ، ولا غرابة في ذلك فقد كان كاتباً وشاعراً^(١) ، بصوراً بالأدب ، عالماً بفنونه

وهذا يجرنا للحديث عنه ، كتأخذ أدنى ، محاولين الكشف عن هذا الجانب من حياته الأدبية ، ويتضح من تصفحنا لملاحظاته الطريفة في نقده للأدب ، شعره ونثره ، أنه كان يصنر في ذلك عن وجدانه وذوقه .

ولذا فقد كان المقياس ، الذي اعتمد عليه في نقده لهذا الفن القولى مختلفاً كما سنرى أشد الاختلاف ، عن مقاييسه في نقد التاريخ .

فبينما نلاحظ ، غلبة المقياس العقل المنطقي عليه ، في نقده للتاريخ نجد المقياس الذوق الوجداني ، يغلب عليه ، في نقده للأدب .

وربما يرجع هذا ، إلى أن نظريته للتاريخ ، تختلف عن نظريته للأدب .

فقد فهم التاريخ على أنه علم من العلوم ، له صلة بالواقع والاجتماع الانساني ، بينما لم يفهم الأدب على هذا النحو ، إذ فهمه ، على أنه ، تعبير جميل وحسب .

ولقد اختلط الأمر عليه ، في تعريفه له فلم يفرق بين كونه علماً أو فناً إذ اعتبره علماً لا موضوع له ، وبذلك أفقده أخص خصائص العلم .

(١) الشريف ص ٦٧ - ٢٤٤ .

يقول تحت عنوان ، حلم الأدب ، (هذا العلم لا موضوع ، له ينظر في إثبات عوارضه أو نقيضه ، إنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته ، وهى الإجابة في فنى ، المنظوم والمثور ، على أساليب العرب ومناحيهم .

فيجمعون لذلك من كلام العرب ، ما عساه تحصل به الملكة ، من شعر عال الطبقة وسجع متساو في الإجابة ، ومساائل في اللغة والنحو ، ماثلة أثناء ذلك متفرقة ، يستقرى منها الناظر فى الغالب ، معظم قوانين العربية ، على ذكر بعض من أهام العرب ، يفهم به ما يقع فى أشعارهم منها وكذلك المهم من الانساب الشهيرة ، والأخبار العامة .

والمقصود بذلك كله ، أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب ، وأساليبهم ، ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه ^(١) .

ويتضح لنا من هذا النص ، أن ابن خلدون يخلط في تعريفه للأدب بين مفهومه ، والغاية من دراسته ، إذ يفهمه على أنه التأديب .

ويبدو أن الذى أوقعه فى هذا الخلط والاضطراب ، اقتضاؤا أثر القدماء من أسلافنا ، فى تعريفهم للأدب ، ومؤداه قولهم ، (الأدب هو حفظ أشعار العرب ، وأخبارها ، والأخذ من كل علم بطرف) ^(٢) . ولذا قالوا ، إن الفرق بين الأديب والعالم ، يرجع إلى أن الأديب « يأخذ من كل شيء أحسنه فيألفه ، والعالم من يقصد لفن من العلم ، فيعتله » ^(٣) .

وعلى كل حال ، فابن خلدون ، يعتبر الأدب فنا من الفنون ، لا يخضع فى نقده ، لما يخضع له العلم ، من مقاييس عقلية ثابتة ، ولكنه يخضع لمقاييس وجدانية ، تختلف من شخص إلى آخر .

(١) المقدمة ص ٣٢١

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة أدب .

(٣) معجم الأديب - بقرت الحسوى - ط ١ - ج ١ ص ١٧ (فصل فى الأدب) ط : لندن ، والمقدّمى ج ١ ص ٣٥٧ ط : الأزهرية .

ولما كانت اللغة وسيلة الأدب ، وأداة التمييز ، فقد اعتبر صاحبنا إيجادها عاملا مهما في صياغة الأدب وإنشائه .

والمملكة اللغوية في رأيه ، ذوق ، يبان بكتسبه الإنسان ، بمخالطته للعرب ، وممارسته لكلامهم ، يقول (اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعنون بفنون البيان .

ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان .. وهذه الملكة إما تحصل بممارسة كلام العرب ، وتكرره على السمع ، والتخطف لخواص تراكيبه ، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك . التي استنبطها أهل صناعة اللسان فهذه القوانين إما تفيد علما بذلك اللسان ، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها (١) .

واكتساب هذه الملكة اللغوية ، يعين الأديب على تلذذ الأدب وصياغته صياغة جيدة على هدى من أساليب العرب ، ومناحيها في التعبير .

وقد يحدث ذلك ، بطريقة تلقائية ، تصمم صاحبها ، من الوقوع في الزلل اللغوي ، وتأنى به عن أساليب اللغة وتراكيبها ، غير الفصيحة .

فهذه الملكة اللغوية ، هي أساس الخلق الأدبي إذن ، فهي التي تربي في الأديب ، ذوقا ياتيا . يعينه على صياغة الأدب وإنشائه ، ويهديه إلى معرفة جيدة من ردهه . وناقد الأدب في حاجة ماسة إلى هذه الملكة اللغوية كذلك ، وسيله إلى تحصيلها ، لا يختلف من سبيل الأديب في ذلك ، أي الجرس بأساليب اللغة الفصيحة ، ومناحيها في التعبير .

ولما كان لأساليب اللغة الفصيحة ، وتميزاتها الجميلة ، مثل هذه الأهمية في تربية الذوق الياقي ، واكتساب الملكة اللغوية ، التي هي أساس الخلق الأدبي ، اعتبرها ، والأدب سواء ، أو هي الأدب في رأيه .

وقد اتخذنا بناءً على ذلك ، في تقديم هذا الفن النحوي ، الذي قسمه ، مترسماً في ذلك خطي السابقين عليه إلى قسمين ، شعر ونثر^(١) ، مشيراً إلى موضوعات كل منهما ، وخصائصه الفنية . ويوضح ذلك ، قوله (اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنين ، في الشعر المنظوم ، وهو الكلام المقفى الموزون ، ومعناه الذي تتكون أوزانه كلها على روى واحد وهو القافية .

وفي النثر ، وهو الكلام غير الموزون ، وكل واحد من الفنين يشتمل على فنون ، ومذاهب في الكلام ، فأما الشعر ، فمنه المدح والمجاء والثناء وما النثر فمنه السجع ، الذي يؤتى به قطعاً ، ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى مسجماً .

ومنه المرسل ، وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً ، ولا يقطع أجزاء بل يرسل إرسالاً ، من غير تقييد بقافية ولا غيرها ، ويستعمل في الخطب والودعاء ، وترغيب الجمهور وترهيبهم^(٢) . ويرى أن القرآن الكريم قسم من أقسام الكلام العربي الفصيح ، وهو وإن كان قريباً في أساليبه وتعبيراته من النثر العربي ، فلا ينبغي أن يعد قسماً من أقسامه ، ولا ينبغي أن يعد كذلك قسماً من الشعر ، لأنه فن قولي قائم بذاته ، يختص بخصائص تعبيرية ، تميزه عن خصائص الشعر والنثر . يقول (وأما القرآن ، وإن كان من المنشور ، إلا أنه خارج عن الوصفين ، وليس يسمى مرسلًا مطلقاً ولا مسجماً .

بل تفصيل آيات ، ينتهي إلى مقاطع ، يشهد النون بانتهاه الكلام عندها ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ، وينتهي من غير التزام حرف يكون مسجماً ولا قافية . وهو معنى قوله تعالى : « الله نزل أحسن الحديث كتاباً ،

(١) قد انظر - مقدمة ابن جني ص ٧٤ تحقيق الفيدي ، والسند - لابن رشيق ج ١ ص ١٩ ط : التجارية .

(٢) المقدمة ص ٥٢٢ .

متشابهاً ، مثالي ، تنسج منه ، جلود الذين يحشون بهم »^(١) .

والقرآن على كل حال ، يمثل في لغته وأسلوبه ، أرق ما وصلت إليه اللغة العربية ، من بلاغة وبيان ، ويكفى أنه كلام الله المعجز ، الذي لا يأتيه الباطل ، من بين يديه ، ولا من خلفه .

وقد أثر هذا الفن القوي المعجز ، في لغة الأدب العربي ، شعره ونثره تأثراً كبيراً . وقد فطن إلى هذه الحقيقة ابن خلدون ، فأدرك بفطرته اللغوية الصحيحة ، وفوقه الصافي ، أنه لغة الأدب العربي في العصر الإسلامي ، أرق من لغة الأدب الجاهلي ، وليس هذا وحسب بل أرق وأعذب . وقد ارجع ذلك ، إلى الكلام المعجز من قرآن وحديث .

يقول : (والسبب في ذلك أن مؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث ، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما ، لكونها ولجت في قلوبهم ، ونشأت على أساليب نفوسهم ، فهضت طباعهم ، وارقت ملكاتها في البلاغة ، على ملكات من قبلهم . من أهل الجاهلية ، ممن لم يسمع هذه الطبقة ، ولا نشأ عليها ، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديماجة ، وأصفى روتقاً من أولئك ، وأرصف مبنى ، وأعدل تنقيفاً ، بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة)^(٢) .

وبعد أن قسم الأدب إلى شعر ونثر ، وذكر الخصائص الفنية لكل قسم منهما ، مختصراً القرآن فثأ قولياً قائماً بذاته ، انتقل للحديث عن كل قسم من أقسام الأدب على حدة ، مفصلاً القول فيه ، وقد بدأ ذلك بالشعر ، مينا ماهيته ، وخصائصه الفنية ، التي تميزه عن سائر أشعار الأمم الأخرى .

قد أنه (كلام متصل قطعاً قطعاً ، متساوية في الوزن ، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة ، وتسمى كل قطعة من هذه القطع عندهم بيتاً ، وبهـ

(١) تاريخ الخلفاء من ٥٣٢ - ٥٣٣ .

(٢) تاريخ الخلفاء من ٥٤٤ .

الحرف الأخير الذى تتفق فيه رويا وثافية وتسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة . وينفرد كل بيت منه ، بإفادته فى تراكيبه ، حتى كأنه كلام وحده ، مستقل عما قبله وما بعده ، وإذا أورد كان تاماً فى بابيه ، فى مدح أو تشييب أو رثاء .

فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ، ما يستقل فى إفادته ، ثم يستأنف فى البيت الآخر كلاماً ، آخر كذلك ، ويستطرد فى الخروج من فن إلى فن ، ومن مقصود إلى مقصود ، بأن يوطئ المقصود الأول ومعانيه إلى أن تناسب المقصود الثانى ويعد الكلام عن التناثر ، كما يستطرد من التشييب إلى المدح ، ومن وصف البيداء والطوال ، إلى وصف الركاب ، أو الخيل أو الطيف ، ومن وصف الممدوح ، إلى وصف قومه وعساكره ومن التفجع والعزاء فى الرثاء ، إلى التناثر وأمثال ذلك .

ويراعى فيه اتفاق القصيدة كلها فى الوزن الواحد ، حذراً من أن يتساهل الطبع ، فى الخروج من وزن إلى وزن يقاربه ، فقد يخفى ذلك ، من أجل المقاربة على الناس ^(١) .

ويرى أن تأليف الشعر ، ليس بالأمر السهل ، فهو أمر شاق وعسير .

ومرد هذا ، أن الشعر فن قولى ، يتميز عن فنون القول الأخرى بصعوبة مأخذه على من يريد ارتياده ، ولا يكفى فى هذا توافر الملكة اللغوية وحدها ، بل توافر أشياء أخرى بالإضافة إلى ذلك ^(٢) . منها معرفة أساليب العرب فى ذلك ، وهو يقصد بالأسلوب الطريقة أو المنوال ، التى تختص بكل فن من فنون القول على حدة ، وتوجد فيه على أنحاء مختلفة . ويشارك فن الشعر فنون القول فى هذه الناحية ، إذ أن له أساليب تخصه ، وتوجد فيه على أنحاء مختلفة ، من ذلك مثلاً ، سؤال الطلول .

(١) المرجع السابق ص ٥٣٤ - ٥٣٥ .

(٢) مثل الطبع والرواية ولذلك . انظر انوساعة للبرجاني ص ١٥ ط : (ط الثالثة) إحياء الكتب العربية .

قد يكون مخاطب الطول ، كقوله : « يا درامية بالعلياء فالسند »

أو يكون استدعاء الصبح للزحف والسؤال كقوله :

« يا نبال الدير التي تحف أحليها »

أو باستيحاء الصبح على الدليل ، كقوله :

« قفانك من ذكرى حبيب وميزل »

أو بالاستغواء عن جواب مخاطب غير معين ، كقوله :

« أم تسأل فتخبرك الرسوم »

ومثل تحية الطول ، بالأمر لمخاطب غير معين بتحياتها كقوله :

« حي الديار بجانب العزل »

أو بالدعاء لها بالسقيا كقوله :

« أسقى طولهم أجش هزم وغدت عليهم نضرة ونعيم »^(١)

وهذه الأساليب لا تعرف بقواعد أو أقيسة ، لأنها هيئة ترسخ في الذهن من تتبع التراكمات المختلفة ، في الشعر وفنون القول الأخرى ، ولا يتأتى ذلك ، إلا بحفظ الكثير من المختارات الأدبية ، شعراً ونثراً .

ويتنقل بعد ذلك إلى تعريف الشعر ، فيعرفه تعريفاً أكثر دقة ، من ذلك التعريف ، الذي ظل سائداً لفترة طويلة ، البيئة الأدبية والنقدية .

وخلاصته أن الشعر كلام موزون سقنى دال على معنى^(٢) .

وعلى هذا ، فهو يقوم على أربعة أشياء ، اللفظ والوزن والمعنى والقافية^(٣) .

(١) للمقدمة ص ٥٣٦

(٢) يرى هذا إلى مقدمة من جعفر في كتابه قد الشعر ص ١٣ ط الأول .

(٣) المقدمة - لابن رشيق ج ١ ص ١١٩ .

ويضيف بعضهم إلى ذلك ، الاستعارة ، والنخل السائر ، والتشبيه الواقع^(١) .

أما صاحبنا ، فيعرفه بقوله (الشعر هو الكلام البليغ ، المبني على الاستعارة والأوصاف والمفصل بأجزاء متضقة في الوزن والروى ، مستقل كل جزء منها في غرضه ، ومقصده ، عما قبله ، وما بعده ، الجارى على أساليب العرب المخصوصة)^(٢) .

ويرى أن الكلام ، إذا لم يشتمل على هذه الصفات كلها ، لا يعد شعراً ، حتى لو اشتمل على معظمها ، وقد صفة واحدة منها . فلو خلا من الخيال مثلاً وتحققت فيه أكثر الصفات السابقة اعتبر نظماً لا شعراً ، ولو خلا من الوزن والقافية ، واشتمل على معظم الصفات اعتبر نثراً لا شعراً .

ولو توافرت فيه كل الصفات السابقة ، ولم يمر أساليب العرب في التعبير والصياغة ، لا يعد شعراً كذلك .

ولهذا السبب عينه ، اعتبر بعض النقاد القدماء المتنبي ، وأبا العلاء ، حكيمين لا شاعرين ، لأن شعريهما ، لم يمر على أساليب العرب في الصياغة والتعبير .

ولا شك أن ابن خلدون ، متأثر في هذا ، بموقف بعض أسلافنا من النقاد المحافظين ، الذين كانوا يطالبون الشعراء ، بالتمسك بمعبر الشعر العربي ، ورفضين كل شعر ، لا يسير على هذا النهج^(٣) . الذى اعتبروه طريقة العرب في التعبير والصياغة .

وقد لخص الآمدى هذه الطريقة في قوله (وليس الشعر عند أهل العلم به

(١) المرجع السابق ج ١ ص ١٢٢ .

(٢) المقدمة ص ٥٣٨ .

(٣) مقدمة شرح ديوان الحماسة ، للرزوق ص ٨ - ٩ .

إلا حسن الثاني ، وقرب المأخذ ، واختيار الكلام ، ووضع الألفاظ في مواضعها ، وأن يبرز المعنى باللفظ المعتاد فيه ، والمستعمل في مثله ، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات ، لأتقن بما استعيرت له ، وغير متنافرة لمناهة فإن الكلام ، لا يكتفى البهاء والرواق إلا إذا كان بهذا الوصف ^(١) .

ولنضرب صفحاً عن هذا ، ونعطي مع صاحبنا في نقده للأدب ، لنرى إلى أى مدى استطاع ، السير في هذا الطريق ؟ وما هي أهم القضايا النقدية ، التي استوقفته ، ولقيت منه اهتماماً كبيراً ؟ . ونلتقي به في هذا ، وجملة من القضايا النقدية ، التي تمس الفن الأدبي شكلاً ومضموناً . لكن منها ما يمس بعض فنونه كالشعر مثلاً ، ومنها ما يتعلق به جملة .

ومن قضايا النوع الأول ، قضية تأليف الشعر ، وإحكام صناعته ، التي أشار إلى طرف منها منذ قليل ، عندما لمح صعوبة تأليف الشعر .

ولكنه هنا يضع أيدينا على الوسائل ، التي تعيننا على ذلك ، وأنسب الأوقات والمواضع التي تساعد ، على قدح زناد القرينة ، وتفتق الموهبة الشعرية . وأول السبل إلى ذلك ، الحفظ الكثير : لختارات متنوعة من الشعر العربي .

ويجب أن نختار المادة المحفوظة ، من أحسن الشعر وأجوده ، وبعد الحفظ يقبل الشاعر على النظم والتأليف ، ومن المستحب قبل أن يشرع في ذلك أن ينسى ما حفظه .

ولابد له من الخلوة ، واختيار المكان الذي تكثر به الأزهار والمياه . ويفضل أن يتم ذلك كله ، في قول النهار ، أى في الصباح الباكر ^(٢) .

ومن هذه القضايا كذلك ، قضية لغة الشعر ، وملخص رأيه فيها ، أنه يجب

(١) للولادة بن طلحة ج ١ ص ٤٠٠ ص : في العرف .

(٢) النقطة ص ٥٣٨ - ٥٣٩ . ولحق كذلك الحمدة (باب عمل الشعر برخصة القرينة) ج ١

أن تكون هذه اللغة ، فصيحة عذبة الألفاظ والأساليب ، واضحة الدلالة ، خالية من التعقيدات اللفظية والمعنوية . وعلى الشاعر تبعاً لهذا ، أن يتجنب (المحوشى من الألفاظ ، والمقعر ، وكذلك السرق المتذل ، بالتلؤلؤ وبالاتعمال ، فانه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة أيضاً ، فيصير مبتذلاً يقرب من عدم الإفادة)^(١) .

وأخص ما يميز هذه اللغة ، أنها تعد نمطاً وسطاً من التعبير الفني يرتفع قليلاً عن الساقط السوقي ، وينحط درجة عن الغريب المحوشى . وقد اصطلح أسلافنا من النقاد على تسمية هذا النمط من التعبير بالأسلوب المولد^(٢) .

هذا عن أهم القضايا النقدية ، التي تتعلق بالشعر وحسب .

وقد تعرض بعد ذلك ، لقضايا نقدية أخرى ، لا تتعلق بالشعر وحده وإنما بالفن الأدبي بوجه عام . من ذلك قضية اللفظ والمعنى ، التي لم يختلف موقفه منها ، عن موقف كثير من النقاد السابقين عليه ، فهو يقدم كثير منهم ، اللفظ على المعنى وهو لا يقصد باللفظ الكلمة المفردة ، إنما يقصد بذلك ، الأسلوب أو النظم .

يقول (اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونقراً ، إنما هي في الألفاظ لا في المعاني ، وإنما المنافع تبع لها وهي أصل . فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر ، إنما يحاولها في الألفاظ ، يحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه حتى تستقر له الملكة ، ويتخلص من العجمة ، التي رنى عليها في جيله .

ويفرض نفسه مثل وليد نشأ في جيل من العرب ، ويلقن لغتهم ، كما يلقيها

(١) المرجع السابق ص ٥٤٠ .

(٢) الرواسنة - للرجائي ص ٢٤ . وانظر العربية دراسة في النجعات والأساليب ليوهان فوك ص ٥٨ - ٥٩ (الترجمة العربية) .

الصبي ، حتى يضر كواحد منهم في لسانهم . وذلك أن اللسان هين من الملكات في النطق ، يحول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل والذي في اللسان والنطق ، إنما هر في الأنف ، وأما المعاني فهي في الضمائر .

وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد . في طرغ كل ذكر منها ما يشاء ويرضى ، فلا تحتاج إلى صناعة ، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلنا ، وهو بمثابة القوالب للمعاني ^(١) .

والحقيقة ، أنه لا اتصال بين اللفظ والمعنى ، ولا بين المعنى واللفظ ، فالعلاقة بينهما علاقة وثيقة ، أشبه بعلاقة الروح بالجسد ، وقد تنبه بعض أسلافنا من النقاد السابقين على ابن خلدون ، إلى هذه الحقيقة ^(٢) .

وقد بنى عبد القاهر الجرجاني ، نظريته في النظم ، على هذه الناحية ^(٣) . ومن القضايا النقدية الأخرى ، المتصلة بالفن الأدبي بعامة ، والتي تفرض لها ، قضية الطبع والصناعة .

فقد تحدث عن الكلام المطبوع والكلام المصنوع ، محدداً خصائص وصفات كل نوع ، ومبيناً الفرق بينهما ، معتمداً في ذلك على آراء بعض السابقين عليه ، متفقاً معهم في أن الطبع هو الأصل ^(٤) ، أي أن الكلام ، كان في أصله مطبوع ، ثم جاءت الصناعة بعد ذلك .

لكن : ما الذي يعينه بكلمة الطبع ، والصناعة هنا ؟ ؟ أو بالأحرى : ما هو الكلام المطبوع ، وما هو الكلام المصنوع ؟ ؟ ، يبيننا صاحبنا عن هذا قائلاً (اعلم أنهم إذا قالوا الكلام المطبوع ، فأنهم يعنون به الكلام الذي كملت

(١) المقدمة ص ٥٤١ ط ٥٤٢ .

(٢) المصدا ج ١ ص ١٢٤ .

(٣) أي ارتباط اللفظ بالمعنى ، انظر دلائل الإعجاز ص ١٧٣ - ١٨٨٧ ط : م القاهرة . تحقيق :

رشيد رضا .

(٤) المصدا ج ١ ص ١٢٩ (باب المطبوع والمصنوع) .

طبيعته وضحيته ، من إفادة منلوله المقصود به ، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط ، بل المتكلم يقصد به ، أن يفيد سامعه ما في ضميره ، إفادة تامة ، ويدل به دلالة وثيقة .

ثم يتبع تراكيب الكلام في هذه السجية ، التي له بالأصالة ، ضروب من التحسين والترزين : بعد كمال الإفادة ، وكأنها تعطى رونق الفصاحة من تميق الاسجاع ، والموازنة بين جمل الكلام ، وتقسيمه بالأقسام المختلفة الأحكام ، والتورية بالنفخ المشترك ، من الخفى من معانيه ، والمطابقة بين المتضادات ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني ، فيحصل للكلام رونق ولذة في الأسماع ، وحلاوة وجمال كلها زائدة عن الفائدة (١) .

ويشير إلى أن الصنعة قديمة في الأدب العربي ، فقد وجدت في القرآن وفي الشعر الجاهل ، والإسلامى كذلك ، ولكنها كانت تأتى عفوا ، ولم يفرط فيها ، إلا الشعراء المحدثون من لدن بشار حتى أبى تمام (٢) .

ومهما قيل عن قدم الصنعة في الفن القولى البليغ ، فليست هى الأصل في ذلك ، إنما الأصل فيه هو الطبع . ويستوى في هذا الشعر والنثر ، كما تستوى حظوظهما من ذلك .

يقول (وعلى نسبة الكلام المنظوم ، هو الكلام المنثور في الجاهلية والإسلام ، كان أولا مراسلا ، معتبر الموازنة بين جملة تراكيبه ، شاهدة موازنه بفواصله ، من غير التزام سجع ، ولا أكرات بصنعة ، حتى نبغ هلال بن ابراهيم الصائى ، كاتب بنى بويه ، فعاتبى الصنعة والثقفة ، وأق من ذلك بالعجب ، وعاب الناس عليه كلفه بذلك ، في المخاطبات السلطانية ، وإنما حمله عليه ، ما كان فى ملوك من العجمة والبعث عن صولة الخلافة ، النفقة لسوق البلاغة ، ثم

(١) المقدمة ص ٥٤٥ .

(٢) وهذا رأى كثير من النقاد انظر المسدة ج ١ ص ١٣١ .

انتشرت للصنعة بعده ، في منشور المتأخرين ، ونسى عهد المترسلين (١) .

ويفضل الكلام المطبوع على المصنوع ، إذ أن الكلام المصنوع عاجزاً عن الوصول إلى رتبة البلاغة ، نظراً لما فيه من معاناه وتكلف . ويمد الذوق في رأيه ، من أدق المقاييس ، في التمييز بين هذين النوعين .

ولم يقف نقد ابن خلدون للأدب عند تناوله بعض المسائل والقضايا النقدية ، ومناقشته لها من الوجهة النظرية ، بل تعدى ذلك إلى النقد التطبيقي على أدب عصره ، نثره وشعره ، فقد لاحظ أن كثيراً من كتاب عصره ، قد اقتفوا آثار الكتاب المتأخرين ، في إدخال أساليب الشعر وموازينته في النثر ، فأصبحت كتاباتهم الثرية ، مثقلة بكثير من الأسجاع والمحسنات البديعية .

يقول (وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينته في المنشور ، من كثرة الأسجاع والترام التفتية ، وتقديم النسيب ، بين هدى الأغراض ، وصار هذا المنشور ، إذا تأملته ، من باب الشعر وفنه ، ولم يفترق إلا في الوزن .

واستمر المتأخرون من الكتاب ، على هذه الطريقة ، واستعملوها في المخاطبات السلطانية ، وقصروا الاستعمال في المنشور كله على هذا الفن ، الذي ارتضوه ، وخلطوا الأساليب فيه ، وصارت المخاطبات السلطانية ، لهذا العهد عند الكتاب الغفل جارية على هذا الأسلوب ، الذي أشرنا إليه (٢) :

ويفضل الأسلوب المرسل على الأسارب المسجع ، ويرى أنه أنسب الأساليب للكتابة ، والمخاطبات السلطانية .

ويرجع انتشار الأسلوب المسجع في كتابة أهل عصره ، إلى إستيلاء المعجمة على ألسنتهم ، وفساد أذواقهم اللغوية تبعاً لذلك .

وكما تعرض لنقد نثر كتاب أهل عصره ، فقد تعرض كذلك ، لنقد شعر

(١) المقدمة ص ٥٤٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٢٣ .

معاصريه ، فذو ان كثيرا من شعراء اهل عصره ، يسرورون ... رحمهم ، حتى
قوالب الشعر العربي القديم : وموضوعاته ، يبدأن بتضيقهم قد أحدثت تغيرات
في لغة الشعر وموسيقاه . فقد كتبوا في فن شعري مستحدث ، أمخوه بالزجل
انتمت لغتهم في كتابة هذا الفن الشعري بالسهولة والوضوح ، إلى درجة
قربها من اللغة العامية ، وما يؤسف له ، أنها جنحت أحيانا إلى ذلك ،
انتمت بالإسفاف والابتذال^(١) . ثم يشير صاحبنا ، إلى ما أحدثه بعض
معاصريه من الشعراء ، من تجديدات في موسيقى الشعر ، فقد عرف عن
القصيدة العربية القديمة ، أنها تلتزم وزناً واحداً وقافية واحدة كذلك .

لكنه لاحظ ، أن بعض شعراء عصره قد طوروا في القافية واستعملوا في
بعض فنون شعرهم ، أكثر من واحدة منها ، وغلب عليهم ذلك ، في
الموشحات . وقد عرفها الأندلسيون ، قبل عصر ابن خلدون . وفي هذا الفن
يبدأ الشاعر بالقافية في المصراع الأول ، ثم لا يكررها إلا في البيت الرابع أو
الخامس ، وهكذا يستمر حتى آخر القصيدة .

يقول (ولهم فن آخر كثير التداول في نظمهم ، يعيشون به معصبا على أربعة
أجزاء ، يخالف ، آخرها الثلاثة في رويه ، ويلتزمون القافية الرابعة ، في كل
بيت إلى آخره القصيدة ، شبيها بالربيع والخميس ، الذي أحدثه المتأخرون من
المزولدين ، وفهم الفحول والمتأخرون^(٢) . وليس هذا الفن شبيها بالمسطح
والخميس وحسب ، ولكن هو نفسه عند بعض النقاد العرب . ويرى أحدهم
أنه فن مستحدث ، وأن بعض الشعراء القدماء ، الخاذقين في الشعر ، لم
يحمسوا ، ولم يسمطوا ، لأذن هذا يدل على عجز الشاعر ، وقلة قوافيه ، اللهم
إلا قلة قليلة ، من الشعراء العباسيين وقد كانوا يصنعون ذلك عبثاً وتفتكها^(٣) .

(١) والفروض في لغة الفن القول ، كما يرى لرسطو ، أنه تكون مبتلة فن الشعر لأرسطو ص ٦١
ترجمة ع بدوي ، ولو رأى أن لغة الأدب يجب أن تتميز بشيء من الفرق التمييزية عن لغة العامة ، فالأدب
سوى في التفكير وروى في التعبير .

(٢) المقدمة ص ٥٤٩ .

(٣) المجلد ج ١ ص ١٧٨ ، ص ١٨٠ ، ص ١٨٢ .

و خلاصة القول : أن هنا هو موقف ابن خلدون النقدي من الأدب ، وهو بلا شك ، يختلف اختلافاً واضحاً عن موقفه النقدي من التاريخ . والسبب في هذا يرجع على ما يبدو لي ، إلى اختلاف مقياسه في نقده لكل واحد منهما ، عن الآخر .

فبينما غلب عليه المقياس العقلي المنطقي في نقده للتاريخ ، غلب عليه المقياس النوقي الوجداني في نقده للأدب .

وبينما اعتبر التاريخ علماً له صلة بالواقع والاجتماع الإنساني ، اعتبر الأدب فناً ، أو علماً لا ينظر إلى موضوعه ، ولكن إلى فائدته .

وفائدته تنحصر ، في الشكل ، أو في الصياغة ، لا في المضمون .

وهذا فقد نظر إلى الأدب من زاوية واحدة ، أي زاوية الشكل ، ولو نظر إليه من زاوية المضمون كذلك ، لعرف الصلة الوثيقة ، التي تربط الأدب بالتاريخ .

فإذا قلنا ، إن التاريخ خير عن الاجتماع الإنساني فيجب أن نقول قياساً على ذلك ، إن الأدب تصوير للاجتماع الانساني .

فالأدب والتاريخ يصوران الواقع ، ولكن رؤية المؤرخ للواقع تختلف عن رؤية الأديب له ، فالمؤرخ ينقل الواقع كما هو ، أما الأديب ، فينقله من خلال مشاعره وأحاسيسه .

وإذا كان المؤرخ الإسلامي في العصور الوسطى . لم يهتم في تاريخه إلا بالأسر الحاكمة والقواد والأمرء ، والمشاهير والأعلام من الناس فإن أدب هذه الفترة ، هو الذي نزل إلى المجتمع ، وصوره بكل ما فيه ، من عادات وتقاليد ، ونظم اجتماعية ، فالأدب من هذه الناحية يعد مصدراً من مصادر التاريخ .

وليت ابن خلدون ، فطن إلى هذه الحقيقة ، ولم يكتف بالمقياس النوقي الوجداني في نقده للأدب ، وأضاف إلى ذلك المقياس العقلي ، معتمداً في هذا

على ما وضعه من قواعد في نقده للتاريخ ، ولو فعل هذا خلص كثيراً من الروايات الأدبية ، مما وقع فيها من زيف وأخطاء .

وليتنا نحقق ما نُمّ يستطع ابن خلدون أن يحققه ، ونطبق نظريته ، في نقد التاريخ على أدبنا العربي .

مراجع ثبوت

أولا - المراجع العربية

١ - المطبوعة

- ١ - ابن أبي حاتم - عبد الرحمن - ٣٢٧ هـ .
 - ١ - الجرح والتعديل ٨ مجلدات ط الهند ١٣٧٣ - ١٩٥٣
 - ٢ - مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل - مجلد واحد ط الهند .
 - ٣ - علل الحديث - ط الهند .^١
- ٢ - ابن الأثير - ٦٠٦ هـ :
 - ١ - أسد الغابة في معرفة الصحابة - ٤ أجزاء ط السعادة القاهرة ١٣٢٨ م
 - ٢ - النهاية في غريب الحديث - ٤ أجزاء ط السعادة ١٤١١ هـ .
- ٣ - ابن الأثير - أبو البركات - ٥٧٥ :

لمع الأدلة في أصول النحو - الناشر : سعيد الأفغاني ط الجامعة السورية ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .
- ٤ - ابن حجر العسقلاني :
 - ١ - شرح نخب الفكر ط الاستقامة بالقاهرة ١٩٦٨ هـ « الطبعة الثانية »
 - ٢ - فتح الباري - شرح على صحيح البخاري - ١٣ جزء ط البية القاهرة ١٣٤٨ هـ .
 - ٣ - هدى الساري - مقدمة فتح الباري - ط المنيرة بالقاهرة .
 - ٤ - لسان الميزان - ط الهند

٥ - ابن عزم الشافعى ٤٥٦ هـ :

- ١ - الإحكام فى أصول الأحكام ٨٠ جزء ط الخانجى القاهرة ١٣٤٨ هـ
- ٢ - الفصل فى الملل والأهواء والنحل . ط المشى بغداد .

٦ - ابن شدون - شهيد الأردن - ٨٠٨ هـ :

المقدمة - ط - ٩ بيروت .

٧ - ابن سعد : ٢٣٠ هـ

الطبقات الكبير : ٩ أجزاء ط ليدن .

٨ - ابن سلام الجمحى : ٢٣١ هـ

طبقات فحول الشعراء - تحقيق شاكى - الناشر دار المعارف بمصر .

٩ - ابن السبكى : عبد الوهاب ٧١٧ هـ :

طبقات الشافعية - الناشر عيسى الباقى الحلبي ١٢٨٣ هـ - ١٩٦٤ م .

١٠ - ابن الصلاح ٦٤٢ هـ :

مقدمته فى علوم الحديث . ط الهند ١٣٥٧ هـ .

١١ - ابن عبد البر - ٤٦٣ هـ :

١ - الاستيعاب فى أسماء الأصحاب على هامش الإصابة لأبى حجر ط محمد

مصطفى محمد - القاهرة ١٣٥ - ١٩٣٩ م .

٢ - التمهيد لما فى النوطا من المعانى والأسانيد - الناشر انقلىسى - القاهرة

١٣٥٥ هـ .

٣ - جامع بيان العلم وفضله « مختصر للمحصفان » ط الموسوعات القاهرة

١٣٢٠ هـ .

١٧ - ابن قتيلة النديري - ٢٧٦ هـ :

- ١ - تأويل مختلف الحديث - ط كردستان القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ٢ - كتاب المعاني الكبير - ط حيدر آباد بالهند ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م
- ٣ - كتاب المعارف - ط قديمة بمصر ١٣٠٠ هـ الناشر حماد الفيومي
- ٤ - عيون الأخبار « نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب » المؤسسة المصرية العامة للترجمة والنشر - ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م . ٤ مجلدات .

١٣ - ابن قيم الجوزية :

إعلام الموقعين - تحقيق محي الدين عبد الحميد - ٤ أجزاء ط السعادة
القاهرة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م .

١٤ - ابن النديم - ٣٨٥ هـ :

الفهرست ط المكتبة التجارية مصر .

١٥ - ابن هشام - ٢١٨ هـ :

السيرة النبوية « تأليف ابن إسحاق شرح وتهذيب ابن هشام » ٤ أجزاء
تحقيق السقا وآخرين .

١٦ - ابن الحسن الأشعري - ٣٣٠ هـ :

مقالات الإسلاميين : ط النهضة بمصر ٣ أجزاء - ١٣٧٣ هـ -

١٧ - أبو حنيفة الدينورى - ٢٨٢ هـ :

الأخبار الطوال : تحقيق عبد المنعم عامر - مراجعة جمال الدين الشيال - مجلد واحد - ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .

١٨ - أبو الطيب اللغوى - عبد الواحد - ٢٥١ هـ :

مراتب النحويين : تحقيق - محمد أبو الفضل إبراهيم ط الفجالة القاهرة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م .

١٩ - أبو يوسف :

كتاب الخراج ط الثانية ١٣٥٢ هـ ط السلفية بالقاهرة .

٢٠ - أحمد أمين :

ضحى الاسلام ٣ أجزاء - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .

٢١ - أحمد بن حنبل - ٢٤١ هـ :

المسند ط شاكر ١٥ جزء .

٢٢ - أسد رسم

مصطلح التاريخ - الطبعة الأمريكية بيروت ١٩٣٩ م .

٢٣ - لورنت كاسور :

للدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية - ترجمة إحسان عباس -

٢٤ - الأصمعي - ٢١٦ هـ :

الأصمعيات - تحقيق وشرح أحمد شاكر وعبد السلام دارون - ط دار المعارف بمصر .

٢٥ - الألويسي :

بلوغ الأرب في معرفة علوم العرب - ط دار الكتاب العربي - ٣ أجزاء تحقيق محمد يهجت الأثرى .

٢٦ - البحراي :

قرة العين في أسماء رجال الصحيحين ط الهند .

٢٧ - البخاري - ٢٥٦ هـ :

١ - الصحيح : ٤ مجلدات ط القاهرة ١٢٨٦ هـ « عن النسخة التي شرح عليها القسطلاني » .

٢ - كتاب الكني : « جزء من تاريخه » ط الهند .

٢٨ - البلاذري - أحمد بن يحيى : ٣٧٦ هـ

فوح البلدان - ط القاهرة ٣٢٩ هـ .

٢٩ - بلاشور :

تاريخ الأدب العربي - ترجمة إبراهيم كيلاني - دمشق ١٩٥٩ ج ١

٣٠ - التهانوي :

كشاف مصطلحات العلوم والفنون - جزآن ط الهند :

٣١ - ثعلب : ابر العباس أحمد بن يحيى - ٢٩١ هـ :

مجالسه - مجلدان تحقيق عبد السلام دارون - ط دار المعارف بمصر
١٣٦٨ هـ .

٣٢ - الجاحظ - عثمان بن بحر - ٢٥٥ هـ :

- ١ - الحيوان ٦ أجزاء تحقيق عبد السلام دارون .
- ٢ - البيان والتبيين ٣ أجزاء ط السندوى ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م
- ٣ - رسائل الجاحظ - جمع السندوى .
- ٤ - رسائل الجاحظ - بول كرلوس وطه الحاجري .

٣٣ - الجرجاني - الشريف - ٨١٨ هـ :

التعريفات ط مصطفى الباي الحلبي ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م

٣٤ - جمال الدين القاسمي :

قواعد التحديث - ط ابن زيلون دمشق ١٣٥٣ هـ - ١٩٢٥ م

٣٥ - جواد علي :

- ١ - تاريخ العرب قبل الاسلام ط بغداد ١٩٥٠ م .
- ٢ - مواد تاريخ الطبری - بحث نشر في مجلة المجمع العراقي المجلد الأول ، الثاني ، الثالث ، الثامن .

٣٦ - جورج ساروتون :

تاريخ العلم ج ١ و ج ٢ ترجمة لثيف من علماء مصر .

٣٧ - جورجى زيدان :

١ - تاريخ آداب اللغة العربية - ط دار الهلال ٤ أجزاء القاهرة ١٩٣٦ م .

٢ - تاريخ تمدن الإسلام - ط دار الهلال ٥ أجزاء ١٩١٤ م .

٣٨ - جون دوى :

المنطق نظرية البحث - ترجمة زكى نجيب محمود ط د .

القاهرة ١٩٦٠ م

٣٩ - جولد تسهر :

١ - العقيدة والشرعة فى الإسلام - ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين .

٢ - مذاهب التفسير الإسلامى - ترجمة عبد الحليم لحجار ط دار الكتب الحديثة .

٤٠ - جوستاف لويون :

فلسفة التاريخ - ترجمة عادل زعتر

٤١ - حاجى خليفة :

كشف الظنون عن معرفة أسامى الكتب والفنون - ط إستانبول

١٣٦٢ هـ

٤٢ - حسن عثمان :

منهج البحث التاريخي - ط الثانية دار المعارف بمصر ١٩٦٥ م

٤٣ - حيدر باداات :

مجال الإسلام - ترجمة عادل زعير ١٩٥٦ م .

٤٤ - الخطيب البدادى - أهر بكر : ٤٦٣ هـ :

١ - الكفاية في علم الرواية ط دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد ١٣٥٧ هـ

٢ - تاريخ بغداد ١٤ جزء ط الخانجي ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م .

٣ - تقييد العلم : تحقيق يوسف المش دمشق ١٩٤٥ م

٤٥ - الدولابى : ٣١٠ هـ

الكنى والأسماء - ط الهند ١٣٢٢ هـ .

٤٦ - الذهبي : ٢٤٨ هـ

ميزان الاعتدال ل نقد الرجال - تحقيق علي البجاوى - الناشر عيسى

البابى الحلبي ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م

٤٧ - الراغب الأصفهاني - أهر القاسم الحسين بن محمد

المفردات في غريب القرآن - القاهرة ١٣٣٤ هـ الناشر مصطفى البابى

٤٨ - روزنتال - فرانكز :

١ - مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمى - ترجمة أنيس فريجة ط دار

تدريج بيروت ١٩٦١ م .

٤٩ - زكي نجيب محمود - ديكتور :

المعلق الوضعي « مكتبة الأنجلو المصرية » لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٥٠ - الزمخشري - أبو القاسم جاز الله - ٥٨٣ هـ :

١ - الفائق في غريب الحديث ط الهند .

٢ - أساس البلاغة ط (كتاب الشعب) .

٥١ - السجستاني أبو حاتم سهل بن محمد ٢٥٥ هـ :

كتاب المعربين ط . لندن ١٨٩٩ م .

٥٢ - السخاوي ٥٠٢ هـ :

الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ط الترقى بدمشق ١٣٤٩ هـ .

٥٣ - السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن - ٩١١ هـ :

١ - تدريب الراوي شرح على تقريب النواوي . تحقيق : عبد الوهاب عبا .

اللطيف ط الأولى ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .

٢ - المزهر في النعمة والأدب - تحقيق : محمد جاد المولى ط دار إحياء الكتب العربية .

٣ - تنوير الحوالك - شرح على موطأ بن مالك ٣ أجزاء ط صحيح القاهرة .

٤ - الشماريخ في علم التاريخ ط لندن ١٣١٢ هـ .

٥٤ - الشافعي - محمد بن إدريس - ٢٠٤ هـ .

١ - رسالته في علم الأصول - ط مصطفى محمد - القاهرة .

٢ - المسند - ط الأولى مصر ١٣٢٧ هـ .

٥٥ - شاه ولي الله الدهلوي :

رسالته في شرح تراجم أبواب صحيح البخاري - ط الهند الثالثة .

١١٧٦ هـ .

٥٦ - الشهرستاني - عبد الكريم - ٥٤٨ هـ :

الملل والنحل « على حاشئ الفصل لأبن حزم » ط التي بغداد .

٥٧ - صبحي الصالح - دكتور :

علوم الحديث ومصطلحه - ط جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م

٥٨ - الصولي - أبو بكر - ٣٣٥ هـ :

أدب الكتاب - المطبعة السفلية بالقاهرة تصحيح محمد هبة الأثرى

١٣٥١ هـ .

٥٩ - الضبي - الفضل - ١٧٨ هـ :

المفضليات - تحقيق وشرح أحمد شاكر وعبد السلام هارون ط الثالثة

دار المعارف ١٩٦٤ .

٦٠ - الطبري - ٣١٠ هـ :

تاريخ الرسل والملوك - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

٦١ - عبد العزيز النورى - دكتور :

علم التاريخ عند العرب ط بيروت ١٩٦٠ م .

٦٢ - علي حسب الله :

أصول التشريع الإسلامى - ط الثانية دار المعارف بمصر ١٣٧٩ هـ -
١٩٥٩ م .

٦٣ - علي حسن عبد القادر - دكتور :

نظرة عامة في التاريخ الفقه الإسلامى - ط الثانية - مكتبة القاهرة
الحدیة ١٩٥٦ م .

٦٤ - علي سامي الشار - دكتور :

مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى في العالم
الإسلامى - ط دار المعارف ١٩٦٥ م .

٦٥ - الغزالي - أبو حامد - ٥٠٥ هـ :

المستصفى في علم الأصول - جزآن في مجلد واحد - ط مصطفى محمد
القاهرة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م . ط الأولى .

٦٦ - كارول بروكلمان :

تاريخ الأدب العربى - ترجمة عبد الحليم النجار - ج ١ و ٢ القاهرة
١٩٥٩ م .

٦٧ - كارل بوير :

عقم المذهب التاريخي - ترجمة عبد الحميد صيره - الناشر دار المعارف
بالأسكندرية ١٩٥٩ م .

٦٨ - كولنجوود :

فكرة التاريخ - ترجمة محمد بكير خليل - الناشر لجنة التأليف والترجمة
١٩٦١ م .

٦٩ - لانجلوا وستينبوس :

النقد التاريخي - ترجمة عبد الرحمن بدوي - الناشر دار النهضة العربية
بمصر ١٩٥٩ م .

٧٠ - المراد - محمد بن يزيد ٣٨٥ هـ :

الكامل في اللغة والأدب - ط مصطفى محمد ١٣٥٥ هـ بولاق .

٧١ - صقر :

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع - ترجمة محمد عبد الهادي أبوزيد .

٧٢ - محمد أبو زهو :

الحديث والمحدثون - ط الأولى - القاهرة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٦ م .

٧٣ - محمد القبال :

تجديد الفكر الديني في الإسلام - عباس محمود .

٧٤ - محمد بن حبيب البغدادي ٣٨٥ :

المحرر في « التاريخ » ط. الهند ١٩٤٢ م .

٧٥ - محمد قاسم - دكتور :

النطق ومناهج البحث - ط الثانية ١٩٥٣ م . مكتبة الأنجلو المصرية .

٧٦ - مسلم بن الحجاج ٢٦١ هـ :

الجامع الصحيح - الناشر « كتاب التحرير » .

٧٧ - مصطفى السباعي - دكتور :

السنة ومكانتها من التشريع الإسلامي - ط الأول ١٣٨٠ هـ -
١٩٦١ م . الناشر مكتبة دار العروة .

٧٨ - مصطفى عبد الرزاق :

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م

٧٩ - مصطفى صادق الرافعي :

تاريخ آداب العرب - ٣ أجزاء - ط الاستقامة بالقاهرة ١٣٥٣ هـ .

٨٠ - مية - أنطوان :

منهج البحث في اللغة والأدب - ترجمة محمد منطور .

٨١ - ناصر الدين الأسد - دكتور :

مصادر الشعر الجاهل وقيمتها التاريخية - دار المعارف بمصر ١٩٥٦ م

٨٢ - نجيب العقبى :

المستشرقون - ٣ أجزاء - ط. دار للنشر بمصر .

٨٣ - الوحي :

فرقة الشيعة - ط النجف ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م .

٨٤ - النوى - محيى الدين بن شرف - ٩٧٦ هـ :

١ - شرح صحيح مسلم - ١٨ جزء مطبعة محمود توفيق - القاهرة
١٣٤٩ هـ .

٢ - تهذيب الأسماء واللغات - ط المنيرة - جرآن .

٨٥ - هرنشو :

علم التاريخ - ترجمة عبد الحميد العبادى .

٨٦ - الوائلى - محمد بن عمر - ٢٠٧ هـ :

مغازى الرسول وسرياه - جامعة نشر الكتب القديمة ١٣٦٧ هـ -
١٩٤٨ م

٨٧ - و. وولش :

المدخل إلى فلسفة التاريخ - ترجمة أحمد حمدى محمود - الناشر -
مؤسسة سجل العرب ١٩٦٢ م .

٨٨ - اليعقوبى ٢٨٦ هـ :

تاريخ اليعقوبى - ط النجف ٣ أجزاء ١٣٥٠ هـ .

٨٩ - يائزت الحموى :

معجم الأدباء - ٢٠ جزء - ط الباي الخلى ١٣٧٥ - ١٩٣٦ م

٩٠ - يوليوس فلهوزن :

الدولة العربية وسقوطها - ترجمة يوسف العث .

ب - المخطوطة

٩١ - ابن قتيه :

إصلاح الغلط فى غريب الحديث - لأنى عبيد القاسم بن سلام -
ميكرو فيلم - معهد المخطوطات العربية مصور عن مخطوطة بمكتبة أميا
صوفيا .

٩٢ - الخطيب البغدادي :

الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع - ١٠ أجزاء مخطوطة ومحفوطة
بمكتبة البلدية بالأسكندرية - تحت رقم ٣٧١١ ج .

٩٢ - عياض - القاضي :

الأماع إلى أصول الرواية وتقيد السماع « ميكرو فيلم » معهد
المخطوطات العربية - مصور عن مخطوطة بالمكتبة الظاهرية بدمشق .

٩٤ - محمد بن خلاد الراهبرمزى :

المحدث الفاصل بين الراوى والداعى - ٧ أجزاء « ميكرو فيلم » معهد
المخطوطات العربية مصور عن مخطوطة بمكتبة سواهج .

